ISSN :- 0974 - 8946

अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया

त्रैमासिकी शोध-पत्रिका

शोध-प्रभा

(A REFEREED QUARTERLY RESEARCH JOURNAL)

४० वर्षे चतुर्थोऽङ्कः (अक्टूबरमासाङ्कः) २०१५ ई०

सम्पादकः

प्रो० रमेशकुमारपाण्डेयः

कुलपतिः

सहसम्पादकः

डॉ० ज्ञानधरपाठकः



प्रकाशन-स्थलम्

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्

(मानितविश्वविद्यालयः)

नवदेहली-११००१६

प्रकाशकः
श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्
(मानित-विश्वविद्यालयः)
कुतुब इन्स्टीट्यूशनल एरिया,
नवदेहली-११००१६

ISSN :- 0974 - 8946

४० वर्षे चतुर्थोऽङ्कः (अक्टूबरमासाङ्कः) २०१५ ई०

मुद्रकः
अमरप्रिंटिंगप्रैसः
दिल्ली
amarprintingpress@gmail.com

सम्पादकः

प्रो० रमेशकुमारपाण्डेयः

कुलपतिः

सम्पादकमण्डलम्

प्रो० जयकान्तसिंहशर्मा

प्रो० हरेरामत्रिपाठी

प्रो० भागीरथिनन्दः

सहसम्पादकः

डॉ० ज्ञानधरपाठकः

शोध-प्रभा

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठस्य अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया पत्रिका

१. एषा त्रैमासिकी शोध-पत्रिका।

२. अस्याः प्रकाशनं प्रतिवर्षं जनवरी-अप्रैल-जुलाई-अक्टूबरमासेषु भवति।

३. अस्याः प्रधानमुद्देश्यं संस्कृतज्ञेषु स्वोपज्ञानुसन्धान-प्रवृत्तेरुद्बोधनं प्रोत्साहनं विविधदृष्ट्याऽनुसन्धेयविषयाणां प्रकाशनं च विद्यते।

४. अस्यां श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठस्थानामन्येषां च विदुषां स्वोपज्ञविचारपूर्णा अनुसन्धानप्रधाननिबन्धाः प्रकाश्यन्ते।

५. अप्रकाशितानां दुर्लभानां प्राचीनाचार्यरचितानां लघुग्रन्थानां सम्पादनभावानुवादटीकाटिप्पण्यादि-पुरस्सरं प्रकाशनमप्यस्यां क्रियते।

६. प्रकाशित-निबन्धः पत्रिकायाः एक प्रतिः लेखकाय निःशुल्कं दीयते, यस्मिंस्तदीयो निबन्धः प्रकाशितो भवति।

७. अस्यां पत्रिकायां विशिष्टानां संस्कृत-हिन्द्याङ्ग्ल-ग्रन्थानां समालोचना अपि प्रकाश्यन्ते। आलोच्यग्रन्थस्यालोचना यस्मिन्नङ्के प्रकाशिता भवति सोऽङ्को ग्रन्थकर्त्रे निःशुल्कं दीयते किञ्च समालोचनापत्राण्यपि यथासौविध्यं दीयन्ते।

८. अस्याः वार्षिकसदस्यताराशिः १५०.०० रु० (पञ्चाशदुत्तरैकशतं रूप्यकाणि) सदस्यताराशिः **कुलसचिव, श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रिय-संस्कृत-विद्यापीठ,** नई दिल्ली-१६, इति सङ्केतेन (बैंकड्राफ्ट अथवा मनीआर्डर) द्वारा प्रेषणीयः।

९. पत्रिकासम्बन्धी सर्वविधः पत्रव्यवहारः 'सम्पादकः' 'शोध-प्रभा', श्रीलालबहादुरशास्त्री राष्ट्रिय-संस्कृतविद्यापीठ, कटवारिया सराय, नई दिल्ली-११००१६ इति सङ्केतेन विधेयः।

सम्पादकः

सम्पादकीयम्

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठस्य शोधप्रभाख्या शोधपत्रिका विविधविषयगवेषणपूर्णानां निबन्धानां संग्रहं क्रोडीकृत्य विद्योततेतराम्। अनुसन्धानसरणिसम्पन्नानामाचार्याणां शोधार्थिनाञ्च शोधपूर्ण–निबन्धान् कलेवरीकृत्य संस्कृतवाङ्मयपरिपोषणे निमग्नेयम् आनन्दसागरे निमज्जयति विदुषो नितान्तम्।

प्रकृत्यैव मानवः परितो विद्यमानं वस्तुजातं जिज्ञासते, तस्येयं प्रवृत्तिर्न केवलं तच्चेतनत्वं प्रमाणयत्यपितु तदुत्तरोत्तरवस्तुतत्त्वजिज्ञासानिरूपाधिकाखण्डज्ञानरूपतां च पुष्णाति। स हि स्वरूपानुगुणमेव स्वल्पमंशतो वा विज्ञाय न विरमत्यपितु निगूढं निगूढतरं निगूढतमं तद्रहस्यमाविष्कर्तुं प्रवर्तते यावदात्मस्वरूपविज्ञानम्। नामरूपात्मकेऽस्मिन् जगति यथा ज्ञेयं तथैव तज्ज्ञापकमप्यतितरां महत्त्वं बिभर्तीति सकलतत्त्वावेदकस्य वेदस्यातिलोकं माहात्म्यं प्रथते। नित्यश्शब्दो हि भगवान् अनन्तार्थबोधनसामर्थ्यं धत्ते यदीयमचिन्त्याद्भूततात्पर्यप्रकाशनप्रभावं तदनुरूपपदान्तरान्वययोग्यताबीजञ्च निपुणमाकलयितुमनु–जग्राहैवं भगवती श्रुतिः– अथो वागेवेदं सर्वम्, वाचीमा विश्वा भुवनान्यर्पिता। शब्दस्यैवंविधैश्वर्यविशेषं याथार्थ्येनाकलयद्भारतीयतत्त्वचिन्तनपरम्परायात्रत्यो वैयाकरणसमवायः, यो हि स्वशास्त्रारम्भे तत्पारमार्थिकस्वरूपं निश्चेतुम् अथ गौरित्यत्र कश्शब्द इत्युपक्रम्य प्रकामं प्रत्यपीपदत्। तत्र चैवं निरणायि अस्ति गौरित्यनेन वाच्यवाचकभावादिः सम्बन्धः, अत एव शाब्दबोधेन गवि समवायेन गोत्वमिव शक्त्याख्यसम्बन्धेन शब्दो विशेषणतया भासते। चाक्षुषबोधेऽपि व्यक्त्या स्मारितः शब्दो विशेषणमिति सर्वेषामभ्युपगमः। अत आह भर्तृहरिः–

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यश्शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते॥

किमधिकम्, भूरित्युक्त्वा भुवमसृजदिति श्रुत्या भगवतः सृष्टिविषयिणीच्छापि शब्दानुविद्धैव भवतीति।

शोधप्रभायाः अस्मिन्नङ्के विविधविषयविश्लेषणपरा दश लेखाः प्रकाश्यन्ते। एवं प्रतिभा–विशेषोद्भासितशोधपूर्णा संस्कृतसौरभं वितन्वतीयं विदुषां सन्तोषाय भविष्यतीति कामयमानोहं प्रमादादज्ञानाद्वा सञ्जातस्य दोषजातस्य प्रशमनार्थं निर्देशादिप्रदानैश्च उत्साहश्रियः संवर्धनार्थमभ्यर्थये सुमनसः विदुषः।

प्रो. रमेशकुमारपाण्डेयः
कुलपतिः

विषयानुक्रमणिका

संस्कृतविभागः

1.	धर्मशास्त्राचारे मानवीयमूल्यबोधः	**डॉ. सुधांशुभूषणपण्डा**	1
2.	वर्तमानसन्दर्भे भारतीयदर्शनस्योपयोगिता	**डॉ. सच्चिदानन्दस्नेही**	8

हिन्दी विभाग

3.	भारतीय संस्कृति और समाज : एक समीक्षा	**डॉ. पी. के. पण्डा**	14
4.	आधुनिक महाकाव्यों में समत्व की भावना	**डॉ. कमलेश रानी**	18
5.	न्याय में तर्क–मीमांसा (द्वितीय भाग)	**डॉ. अरुण मिश्र**	26
6.	गीतोक्त निष्काम कर्मयोग का आधुनिक सन्दर्भ में महत्त्व	**डॉ. ब्रह्मानन्द पाठक**	58
7.	श्रीमद्भगवद्गीता में चैतन्य विज्ञान एवं कर्ममीमांसा	**श्री सर्वेश कुमार मिश्र**	74
8.	नैतिक उत्कर्ष में ईशोपनिषद् का योगदान	**डॉ. दिव्या त्रिपाठी**	86

English Section

9.	Role of Women in World Peace	Dr. Sangeeta Sharma	92
10.	A Study on VAIRĀGYA	Vimala Padmavathy Amma	99

धर्मशास्त्राचारे मानवीयमूल्यबोधः

डॉ. सुधांशुभूषणपण्डा

अष्टादशविद्यास्थानेषु धर्मशास्त्रस्य स्थानमतीवमहत्त्वपूर्णमस्तीति मनीषिभिः प्रतिपादितम्। धर्मशास्त्रमिदं स्मृतिशास्त्रं वेदानुमापकञ्च भवति। धर्मशास्त्रस्य महत्त्वविषये आचार्याः इत्थं प्रतिपादयन्ति यत्–धर्मशास्त्रमिदं जन्मत आरभ्य मरणान्तं समग्रं मानवजीवनं अभिव्याप्याप्नोतीति परमोपकारकं, मनुष्यमात्रस्य भारतीयस्य च। स्वयं प्रभुरेव ब्रह्मादिक्रमेण चतुर्विधभूतनिकायगर्भितं स्थावरजङ्गमात्मकं जगत्, धर्माधर्मौ च प्रतिपादयामास। महर्षिव्यवहारक्षमाणां श्रुतिस्मृतिधर्मसूत्राणां विवेचनेन मनु–विष्णु–यम– दक्ष–गौतमप्रभृतिस्मृति–शास्त्राणि प्रामाण्यं यथा भजन्ते, तथैव प्राचीनानामस्मादृशानाञ्चाधुनिकानां निर्वाहाय वेदानुमापकाः धर्मशास्त्रग्रन्थाः विरचिताः। धर्मशास्त्रस्य वस्तुतः धर्माय शास्त्रं, धर्मस्य शास्त्रं, धर्मप्रयोजकं शास्त्रं च इत्येवं प्रकारेण विग्रहत्वेऽपि, कोऽयं धर्मः? किमस्य धर्मस्य धर्मशास्त्रप्रतिपादितस्य मूल्यबोधत्वं विराजत इति मनसि प्रश्नः उदेति। तत्रादौ "धारणाद् धर्ममित्याहुः" इत्यस्माद् वैयासिकात् वचनात् यं लोको धारयति स धर्मः उत यो लोकं धारयति स धर्म इति विचिकित्सायां **''धर्मो धारयति प्रजा''**[1] इतीदं वैयासिकं सन्देहनिवारकं च वाक्यं तत्रैव विराजते। एतेन धर्म एव लोकस्य धारक इति निश्चीयते। अतः सोऽयं धर्मः मानवीयमूल्यबोधस्य प्रतिष्ठापको इति सद्भिर्निगद्यते। पुनश्च, **यमार्या क्रियमाणं हि संशत्यागमवेदिनः स धर्मो यं विगर्हन्ति तमधर्मं प्रचक्षते**[2] इति आपस्तम्बधर्मसूत्रमतानुसारं यदुच्यते तत्र विचारोऽपेक्षते। यतो हि धर्मस्य प्रत्यक्षप्रमाणाभावात्। प्रत्यक्षं हि वर्तमानस्यैव भवति। धर्मस्तु भूतभविष्यद्वर्तमानरूपकालत्रयावच्छिन्नानुष्ठेयकर्मकरणोपेतभावनारूपतया वर्त्तमानत्वात्, नानुमानं हेतोरग्रहणात्, नोपमानं प्रमाणसादृश्यमूलकत्वादुपमानस्य, नार्थापत्तिः प्रमाणं प्रत्यक्षावगतानुपपद्यमानार्थ–पूर्वकत्वात्। वैदिकया चोदनया लक्षितस्य धर्मस्य श्रेयसाधनताप्रतिपादकत्वेन श्रुतिरेव **''धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा''**[3]इत्युद्गीरति, तदनुमापकत्वेन स्मृतिरपि **''वेदोऽखिलो धर्ममूलम्''**[4],**''ओं वेदो धर्ममूलमि''**[5]ति प्रतिपादयति। तत्रैव मनुयाज्ञवल्क्यादयः धर्मशास्त्रस्य वेदमूलकत्वं धर्मप्रतिपादकत्वञ्च संसाधयन्ति।

---

1. महा. क., 69/58
2. आप. ध. सू., 1/7/20
3. तै. आ./ध. द्रु., पृ.–8
4. मनु., 2/6
5. गौ. ध. सू., 1/1/1

तद्यथा– **श्रुतिस्मृत्युदितो धर्मोऽनुतिष्ठन् हि मानवः।**

इह कीर्तिमवाप्नोति प्रेत्ये चानुत्तमं सुखम्॥[1] इति

मानवशास्त्ररूपेण मनुष्याणां हितसाधकत्वेन धर्मशास्त्रं विराजतेतराम्। मनुष्याः कथमिति निरवाचि यास्कः– "मत्वा कर्माणि सीष्यन्ति" (ज्ञात्वा कर्माणि सीष्यन्ति तक्ष्यन्तीत्यर्थः) अथवा मनस्यमानेन प्रजापतिना सृष्टाः।

मनस्यतिः पुनरयं धातुः मनस्वी भावे। मनस्वीभावे नाम प्रहृष्टेन= प्रहृष्यता प्रजापतिना एते सृष्टाः। अथवा मनोरपत्यानि मनुष्याः।[2] समेषामेव मनुष्याणां हितसाधकं भवति धर्मशास्त्रम्। तदेव उच्यते महाभारतकारेण–

उपकाराय लोकस्य त्रिवर्गस्थापनाय च।

नवनीतं सरश्वत्या बुद्धिरेषा प्रभाविता॥[3]

तदिदं लोकहितकरं धर्मशास्त्रं न केवलं उच्चवर्गाणां कृतेऽपि तु सकलकुटुम्बिनां कृतेऽपि परमावश्यकं भवति। कारणं यत् परिवारमुख्यः परिवारस्य कर्णधारो भवति। कुटुम्बस्य पालन–पोषणं, संयमनं, नियन्त्रणं, सच्चरित्रशिक्षणञ्च प्रत्येकपरिवारमुख्यस्य धर्मः। तदर्थमुच्यते मिताक्षराकारः विज्ञानेश्वरः–

"एते सामादयो न केवलं राजव्यवहारविषयाः अपि तु सकललोकव्यवहारविषयाः।"[4] अपि च श्रुतिरपि–

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतः तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः।

श्रेयो हि धीरोऽभिप्रेयसो वृणीते प्रेयो मन्दो योग–क्षेमात् वृणीते॥[5]

मूल्यबोधः धर्मशास्त्रस्य मूलमन्त्रः। मूल्यबोधविहीनेन जीवनेन न समाजस्य नापि आत्मनः उन्नतिर्भवति।

धर्मशास्त्रमिदं मुख्यतया भागत्रयेषु भज्यते, तेषु आचारभागोऽन्यतमः। आचारः मनुष्यस्य मानवीयगुणानां मानवीयमूल्यबोधस्य च द्योतको भवति।

आचाराल्लभते चायुराचारादीप्सितां गतिम्।

आचाराद्धनमक्षय्यमाचाराद्धन्त्यलक्षणम्॥[6]

इत्यस्मात् विष्णुवचनात् आचारेण मानवीयमूल्यबोधाः द्योत्यन्ते। "आचारस्यास्य शीलपदेनापि ग्रहणं भवति।"

---

1. मनु., 2/9
2. निरूक्तः, 3/2/1
3. म. भा. शा.– 59/76
4. या. स्मृ. मिता. 1/346
5. श्रुति... पुरु–12
6. विष्णुस्मृतिः, 71/91

हारीतोक्तं **ब्रह्मण्यता देवपितृभक्तता सौम्यता अपरोपतापिता अनसूयता मृदुता अपारूष्यता मैत्रता प्रियवादिता कृतज्ञता सरण्यता प्रशान्तिश्चेति त्रयोदशविधं शीलम्।**[1] एतेषामाचारस्य पर्यायवाचित्वमिति प्रपञ्चितं वाचस्पतीये[2]। अपि च **''शीलं नाम रागद्वेषपरित्याग''**[3] इति गोविन्दराजः। पुनश्च **''शीलं समाधानं, समाधानञ्च मनसो व्यापारो यच्चेतसोऽन्यविषयेषु विक्षेपपरिहारेण शास्त्रार्थनिरूपणप्रवणता तच्छीलमुच्यत इति कुल्लूकभट्टः**[4]। महाभारते च

अद्रोहः सर्वभूतानां कर्मणा मनसा गिरा।

अनुग्रहश्च दानञ्च शीलमेतद् विदुर्बुधाः॥

एवमेव प्रकारेण आचारवतां शीलसम्पन्नानां धर्मशास्त्रोक्तमानवीयमूल्यबोधानां विचारः क्रमशः क्रियते।

संस्कारेषु-

गर्भाधानादिसंस्कारद्वारा संस्कृतस्य जन्मनोऽनन्तरं मातापितृभ्यां पालितः शिशुः यथा- यथा वर्धते, तथा तथा सः स्वपितृमातृगुणान् सामाजिकांश्च गुणान् शिक्षयति। समयानुसारञ्च[6] षोडशादिभिः संस्कारैः स संस्कृतो भवति। गौतमोक्तचत्वारिंशत्संस्कारोपेतेषु सत्स्वपि आत्मगुणरहितेषु मानवीयमूल्यबोधस्य उपपत्तिः न भवति। ते च आत्मगुणाः अष्टसंख्याका इति गौतमोक्ताः भवन्ति। ते यथा-**''दयासर्वभूतेषु शान्तिरनसूया शौचमनायासो मङ्गलमकार्पण्यमस्पृहेति।''**[7] सूत्रस्यास्य टीकायां कथयति हरदत्तः-

आत्मवत्सर्वभूतेषु यद्धिताय शिवाय च।
वर्तते सततं हृष्टः कृत्स्ना ह्येषा दया स्मृता॥

आक्रुष्टोऽभिहतो वाऽपि न क्रोशेन्न च ताडयेत्।
अदुष्टो वाङ्मनः कायैः सा तितिक्षा क्षमा स्मृता।
यो धर्ममर्थं कामं च लभते मोक्षमेव च।
न द्विष्यात्तं सदा प्राज्ञः साऽनसूया स्मृता बुधैः॥

---

1. मनु. मन्वर्थः- 2/6
2. वाच. प्र. भा., पृ.- 631
3. मनु. मन्वर्थ- 2/6
4. मनु. मन्वर्थ- 2/6
5. महा. शान्ति., 126/66, 162/21
6. खादिरगृह्यसूत्रे षोडशसंस्काराः, गोभिलगृह्यसूत्रे एकविंशतिः, आश्वलायनगृह्यसूत्रे पञ्चदश, पारस्करगृह्यसूत्रे त्रयोदश, बौधायनगृह्यसूत्रे त्रयोदश, वाराहगृह्यसूत्रे त्रयोदश, वैखानसगृह्यसूत्रे अष्टादश, गौतमधर्मसूत्रे चत्वारिंशत्, बौधायनधर्मसूत्रे चत्वारः, आपस्तम्बधर्मसूत्रे सप्त, हारीतानुसारं दौ, अङ्गिरा च पञ्चविंशतिः, व्यासस्तु षोडश इत्यादयः संस्काराः शास्त्रकारैरूक्ता।
7. गौ. ध. सू., 1/8/24

द्रव्यशौचं मनः शौचं वाचिकं कायिकं तथा।
शौचं चतुर्विधं प्रोक्तमृषिभिस्तत्त्वदर्शिभिः।।

यदारम्भे भवेत्पीडा नित्यमत्यन्तमात्मनः।
तद्वर्जयेधर्म्यमपि सोऽनायासः प्रकीर्तितः।।

प्रशस्ताचरणं नित्यमप्रशस्तविवर्जनम्।
एतद्धि मङ्गलं प्रोक्तं मुनिभिस्तत्त्वदर्शिभिः।।

आपद्यपि च कष्टायां भवेद्दीनो न कस्यचित्।
संविभागरूचिश्च स्यात्तदकार्पण्यमुच्यते।।

विवर्जयेदसंतोषं विषयेषु सदा नरः।
परद्रप्याभिलाषं च साऽस्पृहा कथ्यते बुधैः।।

दया हितचिन्तनम्। हरदत्तोक्तं मतमपि [1]मस्करी–[2]सूक्षमाकारौ समर्थयतः व्यासवचनमत्रोद्धृत्य यत्–

क्षमावान् जयते भूमिं दयावान् सुखमश्नुते।
अनसूयुर्लभेत् स्वर्गं शौचेनाध्यात्ममेव च।।

मङ्गलादपि संपूज्यः इह लोके परत्र च।
सुर साम्यमनायासात् अकार्पण्यात् प्रकृतौ लयम्।।

अस्पृहो लभते नित्यमनन्तं सुखमेव च।
सर्वैस्तु ब्रह्मणः स्थानं संस्कारैस्तु तथैव च।।

एवं सर्वालाभे यथा लाभपरिग्रहोऽपि कर्त्तव्यः। पृथग्भूतस्यापि फलश्रवणात् ।।

तत्रैव कथयति गौतमः– यस्यैते चत्वारिंशत् संस्कारा न चाष्टावात्मगुणा न स ब्रह्मणस्सायुज्यं सालोक्यं च गच्छति[3], यस्य तु पुरुषस्य एते आत्मगुणाः न सन्ति न स ब्रह्मणः सायुज्यं सालोक्यं च गच्छति। ब्रह्मा नाम देवताविशेषः। सायुज्यमैकम् आत्म्यं सालोक्यं समानस्थानवासित्वम्। निन्दा च गुणस्तुत्यथैव प्राधान्यात् सायुज्यस्यैव।।

संस्काराः यद्यपि मानवस्य पितृमातृसम्बन्धीयानि एनांसि विनाशयन्ति, तथापि पितृमातृप्रदत्ताः देशजातिकुलसमाजात् शिक्षिताश्च संस्काराः मानवस्य मानवीयगुणान् विकासयन्ति मानवीयमूल्य–बोधांश्च संस्थापयन्ति। तेन मानवः असाराणामल्पसाराणां तत्वानां परित्यागं कृत्वा सारतत्वमेव गृह्णाति। यथोच्यते पुरूषार्थचतुष्टये ग्रन्थे–

---

1. गौ. ध. सू. (मस्करी), 1/8/25
2. गौ. ध. सू. (सूक्ष्मा), 1/8/25
3. गौ. ध. सू., 1/8/25

असारमल्पसारञ्च सारं सारतरं त्यजेत्।
भजेत् सारतमं शास्त्रे रत्नाकर इवामृतमिति॥[1]

दशलक्षणके धर्मे-

उच्चादर्शस्थापनद्वारा मानवीयमूल्यबोधस्य यथार्थोपपादनं भवतीति विपश्चितः प्रतिपादयन्ति। भगवता मनुना[2] दशलक्षणकस्य धर्मस्य प्रतिपादनावसरे एतदेव अभिप्रैति। स च दशलक्षणको धर्मः धृतिक्षमाद्युपेतः श्रुतिस्मृतिपरिभाषितश्च। वस्तुतः

''धर्मो विश्वस्य जगतःप्रतिष्ठा लोके धर्मिष्ठं प्रजा उपसर्पन्ति धर्मेण पापमपानुदति धर्मे सर्वं प्रतिष्ठितं तस्माद् धर्मं परमं वदन्ति।''[3]

इत्यस्मात् तैत्तिरीयारण्यकवचनात् धर्मेण मानवीयमूल्यबोधः प्रतिष्ठापितो भवति इति विज्ञायते।

आश्रमेषु-

आश्रमेषु मानवीयमूल्यबोधस्य पराकाष्ठा प्रतिपाद्यत इति धर्मशास्त्रस्यास्य वैशिष्ट्यम्। ब्रह्मचारी एतादृशं भिक्षाटनं कुर्यात् येन अन्येषामपि वृत्तिच्छेदो न भवेत्। अपि च [4]**''सार्ववर्णिक-भैक्षचरणमभिशस्तपतितवर्जमि''**त्युक्त्वा गौतमः आरम्भाश्रमादेव उच्चादर्शस्थापनाय प्रेरयति।[5] **आचार्याधीनत्वमान्तमिति** उक्त्वा गौतमः नैष्ठिकब्रह्मचारी आचार्याधीने स्थित्वा मानवीयमूल्यबोधस्य उच्चादर्शस्य च प्रतिष्ठापनं कथं कुर्यादिति प्रतिपादयति। उपकुर्वाणश्च ब्रह्मचारी गुरोस्सकासात् यत्र विद्याध्ययनं करोति तत्रैव गुरोर्सद्गुणानपि। यथोच्यते तैतिरीये गुरुमुखेन-**''यान्यस्माकं सुचरितानि तानि सेवितव्यानि नो इतराणिः''** इति। ते च सद्गुणाः अनन्तरवर्तिकाले गृहस्थजीवनं प्रथयति। गुहस्थाः शालिनयायावरादयः। गृहस्थानां कृते निर्दिष्टेषु कर्मसु पञ्चमहायज्ञादीनां साधनमन्यतमम्। तन्माध्यमेन देव-ऋषि-पितृ-अतिथिभूतानां कृते कथं त्यागः क्रियते, कथञ्च तेषां सम्मानसत्कारादिकं विधीयते। तच्च-

श्राद्धकर्म तपश्चैव सत्यमक्रोध एव च।
स्वेषु दारेषु सन्तोषं शौचं नित्यानसूयता॥
आत्मज्ञानं तितिक्षा च धर्मः साधारणो ततः॥[6] इति संस्कारसारे।

अनेन गृहस्थस्य सन्ततयोऽपि तादृशं मूल्यबोधं उच्चादर्शञ्च शिक्षयन्ति पालयन्ति च। गृहस्थाश्रमे तस्मिन् कृषिकर्मादिकं कथं कर्त्तव्यं कथमध्ययनाध्यापनादिकं भूतरक्षणं राज्यसेवादिकञ्च

---

1. पुरु- 34
2. मनु., 6/92-94
3. तै. आ.- 38
4. गौ. ध. सू., 1/2/38
5. गौ. ध. सू., 1/3/5
6. सं. सा., पृ.-33

कर्त्तव्यं, तेन च कथं मनुष्याणां न केवलमपि च इतरप्राणिनामपि उपकारो भवति तद् विज्ञायते। एतत्सर्वं मानवीयममूल्यबोधस्य निदर्शनमेव। यथोच्यते.....

चतुर्गवं नृशंसानां द्विगवं गोजिघांसुवत्।

द्विगवं वाहयेत्पादं मध्यान्हे तु चतुर्गवम्।।

षड्गवं तु त्रियामाहेऽष्टभिः पूर्णं तु वाहयेत्।
नाप्नोति नरकेष्वेवं वर्त्तमानस्तु वै द्विजः।।[1]

तत्रापि गृहस्थः आपत्काले शीलोञ्छवृत्याऽपि जीवेत् न तु स्वधर्मं परित्यजेदिति मनुः कथयति। तद्यथा–

ऋतामृताभ्यां जीवेत्तु मृतेन, प्रमृतेन वा।

सत्यानृताभ्यामपि वा न श्ववृत्या कदाचन।।[2] इति।

वानप्रस्थः वन्याहारेण यत्र जीवननिर्वाहं कुर्यादित्युच्यते तत्रैव न सर्वाणि संगृह्णीयात् भुज्येत वा, अपि च बीजवधं नैव कृत्वा पुनर्प्ररोहनिमित्तं किञ्चिद् भूमौ निक्षिपेत्, यच्चान्येषां वानप्रस्थानामथ च प्राणिनामपि कृते पुनर्प्ररोहानन्तरं संग्रहणे सहायकं भवेत्। सन्यासी च सर्वेषां हितं कामयन् स्वकालं यापयेत् इति उक्त्वा धर्मशास्त्रकाराः ''सर्वे भवन्तु सुखिनः'' इति वचनं समर्थयन्ति। यच्च मानवीयमूल्यबोधस्य उच्चादर्शस्य च परिचायकं भवति। **''प्रजासुखे सुखं राज्ञः प्रज्ञानां च हिते हितम्''**[3] इति उक्त्वा कौटल्यः राज्ञोऽपि मानविकमूल्यबोधस्य पराकाष्ठां प्रतिपादयति। ईष्टापूर्तिः पूर्तनिर्माणं च राज्ञ अन्यतमे कार्ये भवतः। एताभ्यां समेषां लोकानां प्रजानां च हितं भवति। तदुच्यते कालिकापुराणे–

इष्टापूर्त्तौ स्मृतौ धर्मौ श्रुतौ तौ शिष्टसम्मतौ।

प्रतिष्ठाद्यं तयोः पूर्त्तमिष्टं यज्ञादिलक्षणम्।।

भूक्तिमुक्तिप्रदं पूर्त्तमिष्टं भोगार्थसाधनम्।।[4] इति

अन्यकल्याणं वस्तुतः आदर्शयुक्तं भवति। अनेन मानविकमूल्यबोधः संस्थाप्यते, यथोच्यते ''आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेदिति''। वस्तुतः

उपकाराय लोकस्य त्रिवर्गस्थापनाय च

नवनीतं सरस्वत्या बुद्धिरेषा प्रभाविता।।

---

1. परा. स्मृ., 2/9-10
2. मनु., 4/4
3. कौ. अ. शा., 1/19/39
4. सं. सा., पृ.- 32

इत्यस्मात् महाभारतीयवचनात् सर्वेऽपि लोकानामुपकाराय प्रयतन्त इति मनुष्यस्य विशिष्टो गुणो भवति। स च-

ऋृतमुञ्छशिलं ज्ञेयममृतं स्यादयाचितम्।
मृतं तु याचितं भैक्षं, प्रमृतं कर्षणं स्मृतम्॥''[1] इति

मनुष्यः अन्येभ्यः भिन्नः। चथोच्यते ''पुरुषे चाविस्तरात्मा स हि प्रज्ञानेन सम्पन्नाः, विज्ञातं वदति, विज्ञातमेव पश्यति पशवः न विज्ञातं पश्यन्ति न च विज्ञातं वदन्ति इति।

अन्ततो मानवः परोपकाराय एव मानवीयमूल्यबोधस्य च प्रतिपादनाय सृष्टः। तदतिरिक्तं सर्वमसारम्।

1. मनु., 4/5

वर्तमानसन्दर्भे भारतीयदर्शनस्योपयोगिता

डॉ. सच्चिदानन्दस्नेही

येनेरिताः प्रवर्तन्ते प्राणिनः स्वेषु कर्मसु।
तं वन्दे परमात्मानं स्वात्मानं सर्वदेहिनाम्॥
यस्य पादांशुसम्भूतं विश्वं भाति चराचरम्।
पुर्णानन्दं गुरुं वन्दे तं पूर्णानन्दविग्रहम्॥[1]

भारतीयदर्शनानामुपयोगिता तेषां तत्त्वमीमांसायां, प्रमाणमीमांसायां, ज्ञानमीमांसायां, नीतिमीमांसायाञ्च सन्निहिताः वर्तन्ते। भवन्तः जानन्ति एव यत् **भारतीयदर्शनं द्विधा विभज्यते। 1. आस्तिकंवैदिकम् वा 2. नास्तिकंअवैदिकम्वा।** भारते नास्तिकास्तिकभेदेन परस्परं भेदापन्नानि तानि दर्शनानि सन्ति नवविधानीति। तेषु न्यायवैशेषिकसांख्ययोगपूर्वमीमांसोत्तरमीमांसेति षड् आस्तिकदर्शनानि सन्ति। तथा च चार्वाकजैनबौद्धाश्चेति (वैभाषिकमाध्यमिकयोगाचारसौत्रन्तिकाश्च) त्रीणी नास्तिकदर्शनानि सन्ति। **'नास्तिको वेदनिन्दकः**[2]**'** इति विचारेण नास्तिकपदेन वेदविरोधित्वं गृह्यते। तथा च वेदसमर्थकानि दर्शनानि आस्तिकपदेनोच्यते।वस्तुतः वेदेषु एव भारतीयदर्शनं बीजरूपं स्थितं वर्तते। सम्पूर्णमपि भारतीयदर्शनं वेदे एवान्तर्भूतमस्ति। वेदविरोधिचार्वाकजैनबौद्धदर्शनेष्वपि वैदिकतत्त्वानामेव प्रत्यक्षाप्रत्यक्षरूपेण प्रभावो परिदृश्यते।

आधुनिकयुगं यन्त्रप्रधानयुगमस्ति। यद्यपि विविधवैज्ञानिकयन्त्राणां विनियोगकारणेन मानवजीवने सौख्यं वर्धितं परञ्च तथापि मानवस्य जीवने व्यक्तिगत-पारिवारिकसामाजिक-दैशिकस्तरे नानाविधदुःखानिसन्ति एव। तेभ्यः दुःखेभ्यः विमुक्त्यर्थं भौतिकसुखकामनापूर्त्यर्थञ्च जनाः अधिकाधिकं धनं संचयति, भौतिकसुखसाधनानां परिग्रहोऽपि कुर्वन्ति। ननु लोके दृष्टोपायेनापि दुःखनिवृत्तिर्दृष्टा तर्हि किमर्थं दुःखनिवारणाय तत्त्वज्ञानं दर्शनं वापेक्ष्यते? समाधात्ते-आधिभौतिक-आधिदैविक-आध्यात्मिकेति तापत्रयेभ्यः रोगादिनानाविधदुःखेभ्यः काचनमणिमन्त्र-भैषज्याद्युपायेनलोके सर्वत्रदुःखनिवृत्तिर्दृष्टा, परञ्चन सा एकान्तिकी आत्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः।यथोक्तं सांख्यकारिकायां-

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ।
दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्तोऽभावात्॥[3]

---

1. केनोपनिषद्तः, ईशादि नौ उपनिषद्, शाङ्करभाष्यार्थहिन्दीव्याख्योपेता, गीताप्रेसगोरखपुरतः।
2. मनुस्मृति 2.11
3. सांख्यकारिका, का.सं. 1

तर्हि कथं पारमार्थिकी दु:खनिवृत्ति:? किं वा आनुश्रविकोपायेनापि दु:खस्यैकान्तिकी आत्यन्तिकी निवृत्तिरूक्ता:, किमर्थं तन्न स्वीक्रियते?उक्तम्–**'दृष्टवदानुश्रविक: स ह्यविशुद्धि- क्षयातिशययुक्त:'**[1]**।** सम्यक्दर्शनेन, तत्त्वज्ञानेन, विवेकज्ञानेन वा कैवल्यम्। किं नाम दर्शनं येन दु:खेभ्य: पूर्णतयानिवृत्तिर्सभवेत् ? दृश्यते प्रेक्ष्यतेज्ञायतेऽनेन इति दर्शनम्। 'दृश्'धातो: ल्युट्प्रत्ययेन निष्पन्नोऽयं दर्शनशब्द: दृश्यतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या आत्मसाक्षत्कारसाधनं तत्त्वज्ञानकरणं वा भवतीति।जीवनेऽभ्युदयस्य सुखस्य पथप्रदर्शकं दर्शनशास्त्रमेवास्ति। यथोक्तंदर्शनस्य लक्षणं–

यदाभ्युदैयिकं चैव नैश्रेयसिकमेव च।
सुख साधयितुं मार्गं दर्शयेत्तद्धि दर्शनम्।।

मनुष्य: नि:सर्गत एव मननशील: यतो हि मत्वा कर्माणि करोति। यदा स वैषयिकसुखेन विरक्तो भवति तदा स चिन्तयति–कोऽहं? कुतोऽहं? सर्वतो दृश्यमानस्यास्य जगत: किं सत्यं स्वरूपम्? अस्य जगत उत्पत्ति: कथम्? सृष्टे: कारणं किम्? को नाम बन्ध:? अस्य कथं विमोक्ष:? परम: क: आत्मा? क: अनात्मा? तयोर्ज्ञानं कथं भविष्यति? ईदृशानां प्रश्नानां वा समुचितानि समाधानानि दर्शनेन एव लब्धुं शक्यते। यतोहि दर्शनमेव एहिलौकिकपारलौकिकप्रश्नानां समुचितं युक्तियुक्तं च समाधानाय समर्थोऽस्ति।दर्शनेनैव मानवस्योत्पत्तिस्थितिलय–विषयकानामनेकानां जिज्ञासामुत्तरं प्राप्यते। एतादृशचिन्तनमननफलस्वरूपमेव सकलमिदं दर्शनशास्त्रम्। यथोक्तं याज्ञवल्क्यमैत्रियिसंवादे–

आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य: श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य इति।
आत्मनो वाऽरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विज्ञातम्भवति[2]**।**

महर्षियाज्ञवल्क्यस्येदं चिन्तनमेव भारतीयदर्शनस्य मूलाधारं वर्तते। पुरूषार्थचतुष्टयेषु अन्यतमस्य मोक्षस्य स्वरूपज्ञानं, तस्यापवर्गस्य सिद्धिश्च तत्त्वज्ञानेन सम्यक्दर्शनेनैव भवितुमर्हति। सा च सिद्धि: सम्यक्ज्ञानेन श्रवण–मनन–निदिध्यासनेनैव सम्भवति। यथोक्तं–

श्रोतव्य: श्रुतिवाक्येभ्य:, मन्तव्यश्च उपपत्तिभि:।
मत्वा च सततं ध्येयं, एते दर्शनहेतव:।।

दर्शनशब्दस्य आंग्लभाषान्तरणं **'फिलॉसाफी'**(Philosophy) इति स्वीक्रियते। शब्दोऽयं **(फिलास्+सोफिया)** इति ग्रीकभाषाया: शब्दाभ्यां निष्पद्यते। ग्रीकभाषायां **'फिलास्'** शब्दस्यार्थो प्रेमानुरागो वा **'सोफिया'** इति शब्दस्यार्थ: विद्याप्रदायिनी देवी च स्वीक्रियते। एवं रूपेण पाश्चात्यजगति दर्शनशब्दस्यार्थो भवति–**'ज्ञानं प्रत्यनुरागेति'**। अत: पाश्चात्यानां मते दर्शनस्योद्देश्यं केवलं बौद्धिकोन्नयनं ज्ञानोन्नयनं वा वर्त्तते, परञ्च भारतीयानां मते दर्शनस्योद्देश्यमात्मसाक्षात्कारेण तत्त्वज्ञानेन वापवर्गप्राप्तिर्वर्तते। स चापवर्ग: भारतीयदर्शने द्विविध: (1.) दु:खात्यन्तनिवृत्तिस्वरूपम्[6] (2.)आनन्दावाप्तिस्वरूपं च[7]। न्यायवैशेषिकसांख्ययोगादिदर्शने आधिभौतिक–आधिदैविक–आध्यात्मिकानामिति जन्ममरणचक्र–सन्तप्यमानानां जीवानाम् त्रिविधतापेभ्य: एकान्तिकी आत्यन्तिकीनिवृत्तिरेव मोक्ष:। मीमांसावेदान्तादिदर्शनेषु

1. सांख्यकारिका, का.सं. 2
2. बृहदारण्यकोपनिषद् 2/4/5

दु:खनिवृत्तिसहितं निरतिशयानन्दस्वरूपं मोक्षः, तदुक्तं वेदान्तदर्शने–'सच्चिदानन्दं ब्रह्म', 'ब्रह्मभावश्च मोक्ष:'। तत्त्वज्ञानेन कथं विमोक्ष:? उक्तं न्यायसूत्रकारैः–**'दु:खजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्ग:'।** केन मार्गेण मोक्षं सिद्धयेदिति जिज्ञासायामुक्तं जैनदर्शने **'सम्यक्ज्ञान-दर्शनचरित्राणि मोक्षमार्ग:'।** सम्यक्दर्शन–सम्पन्नः निष्कामकर्मयोगीवत् भवति। यथोक्तं मनुस्मृतौ–

सम्यक्दर्शनसम्पन्नः कर्मभिर्न निबद्धयते।

दर्शनेन विहीनस्तु संसारं प्रतिपद्यते।।[3]

भारतीयदर्शनेषु न्यायदर्शनस्यात्यन्तं महत्त्वं वर्तते। यतो हि **'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्याय:'**इतिव्युत्पत्तिमवलम्ब्यन्यायदर्शनस्य स्वरूपमेवनिर्णयविज्ञाने परिवर्तितं, यस्य आधुनिकन्यायतंत्रे बहुधा प्रयोगं दृश्यते। (It is a Science of getting true knowledge by valid means or Science of reasoning and Judgement.) युक्तियुक्तं निर्णयाय तर्कशास्त्रं कथमुपयुक्तमिति तु न्यायशास्त्रमस्मान् अध्यापयति। निर्णयस्य वैज्ञानिकप्रक्रियात्मकमध्ययनमेव न्यायशास्त्रमिति।

न्यायशास्त्रस्य लौकिकजीवने महत्ती उपयोगितापिविद्यते, यतो हि न्यायशास्त्रं प्रमाणशास्त्रं तर्कशास्त्रं चाप्युच्यते। **'नीयते प्राप्यतेअर्थोऽनेनेति'**इति व्युत्त्पत्या न्यायशास्त्रेतराणियानि व्याकरण-वेदान्तप्रभृतीनि शास्त्राणि सन्ति तानि सर्वाण्येव शास्त्राणि, न्यायशास्त्रसमपेक्षमाणानि सन्ति। सेयं विद्या प्रशंसिता–

आर्ष धर्मोपदेशञ्च वेदशास्त्रविरोधिना।

यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः।।[4]

तेषां सर्वथोपकारकत्वेन न्यायशास्त्रमपेक्षन्ते इति। यथोक्तम्–**'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्'**[5]**।** न्यायदर्शनमेव आन्वीक्षिकीविद्या इति। अत एव जयन्तभट्टेनोच्यते– **'इयमेवान्वीक्षिकी चतसृणां विद्यानां मध्ये न्यायविद्या गण्यते। यथोक्तं–'आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती'**[6]**।** प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य अन्वीक्षणमन्वीक्षा–'अनुमानम्', तद्व्युत्पादकं शास्त्रमान्वीक्षिकम्। आन्वीक्षिकीविद्यायाः महत्त्वं प्रतिपादयन् आह न्यायभाष्यकार:–

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।

आश्रयः सर्वधर्माणां सेयमान्वीक्षिकी मता।।[7]

सेयं प्रमाणमीमांसाया उपयोगिता मानवस्योत्पत्तिकालादेव तस्य मृत्युपर्यन्तं वर्तते। प्रमाणमीमांसायाः महत्त्वं क:न जानाति? **'मानाधीनाः मेयसिद्धिः', 'लक्षणप्रमाणाभ्यामेव वस्तुसिद्धिर्वा'** इत्यादेः

1. 'त्रिविधदु:खात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरूषार्थ:' सांख्यसूत्रम्।
2. 'सच्चिदानन्दं ब्रह्म', 'ब्रह्मभावश्च मोक्ष:'। शाङ्करभाष्यम्, वेदान्तसूत्रम्।
3. मनुस्मृति 6.74
4. न्यायभाष्यभूमिकातः ।
5. न्यायभाष्यभूमिकातः ।
6. न्यायभाष्यभूमिकातः ।
7. न्यायभाष्यभूमिकातः ।

लोकप्रसिद्धित्वात् सिद्धमेव यत् जनाः प्रामाणिकं ज्ञानमेवाभिलषन्ति।प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्ति-सामर्थ्यादर्थवत्प्रमाणमिह खलु प्रेक्षापूर्वकारिणोऽर्थिजनाः सर्वपुरूषार्थसिद्धि-निमित्तं प्रमाणमेवानुसरन्ति। प्रमाणमन्तरेण नार्थप्रतिपत्तिः, नार्थप्रतिपत्तिमन्तरेण प्रवृत्तिसामर्थ्यम्। प्रमाणेन खल्वयं ज्ञातार्थमुपलभ्य तमर्थमभीप्सति जिहासति वा। अतः सर्वेषु दर्शनेषु प्रमाणस्वरूपं प्रतिपाद्यते। प्रमाणानुकूलप्रवत्त्यर्थं प्रमाणमीमांसापेक्षिता। प्रमाणस्वरूपावज्ञानाय दर्शनमेवोपयोगीति।

भारतीयदर्शने अनेकेषु स्थलेषु प्रतिपादितः कार्य[1]-कारण[2]सिद्धान्तः (Theory of cause andeffectiveness)न केवलं दर्शनेषु अपितु लोकेऽपि सुप्रसिद्धः दार्शनिकसिद्धान्तः यस्योपयोगः मानवजीवने प्रत्येकस्मिन्निर्णये अन्वेक्षणात्मकगतिविधौ च बहुधा दृश्यते। यथा-चिकित्साशास्त्रे रोगानां कारणान्वेषणे तन्निवारणोपाये च, आरक्षकैः, वैज्ञानिकैः, शोधार्थिभ्यश्च स्वकीयानुसन्धाने। सर्वतन्त्रसिद्धान्तरूपेण पंचमहाभूतसिद्धान्तः[3](Theory of five mega elements)एपंचज्ञानेन्द्रियाणां सिद्धान्तः[4](Theory of five senses)ए तेषां पंचविषयाः[5] (Theory of five sense objects)इत्यादय अन्यत्र नृविज्ञानमनोविज्ञानादिविषयेषु सर्वथा अङ्गीक्रियन्ते। मनोविज्ञानस्य विवेच्यविषयाणां यथा मन[6]-बुद्धि[7]-अहंकारादिना[8] सुविस्तृतं विवेचनं भारतीयदर्शने प्राप्यते। प्रथमदृष्ट्या सम्प्रति आधुनिकमनोविज्ञानस्याधारभूतं यज्ज्ञानं तद् भारतीयदर्शनेन पूर्णतया प्रभावितं दृश्यते। अतः आधुनिकमनोविज्ञाने भारतीयदर्शनस्य कियत् प्रभावो वर्तते इत्यपि अन्वेषणस्यविषयो वर्तते।

पूर्वमीमांसादर्शनं वैदिकव्याख्यानाय धर्मशास्त्रे प्रवर्त्तनायापेक्ष्यते। यतोहि मीमांसादर्शनं वैदिकवाक्यानां पूर्णतया वैज्ञानिकं युक्तियुक्तञ्च व्याख्यानं प्रस्तौति। यज्ञसम्पादनाय प्रायोगिकं प्रक्रियात्मकं मार्गमपि प्रदर्शयति।वेदान्तदर्शनस्य सृष्टिप्रक्रियाप्रतिपादकं पंचीकरणसिद्धान्तः, पंचकोशसिद्धान्तश्च जीवने चेतनाविषयकजिज्ञासानां वैज्ञानिकं विवेचनं प्रदर्शयति। अतः जीवनस्य सृष्टिप्रक्रियाज्ञातुमस्य महती उपयागिता वर्तते। समाजे सामाजिकसद्भावनाविनिर्माणेऽपि वेदान्तस्य महती भूमिका वर्तते। यतो हि तत्र सर्व खल्विदं ब्रह्मेति दर्शयित्वाजनाः समदर्शिनः भूत्वा स्थितप्रज्ञवदाचरन्ति। यथोक्तं भगवद्गीतायां-

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः।
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः॥[9]

---

1. यस्य कारणात् पश्चात् भावो नियतो अनन्यथासिद्धश्च तत् कार्यम्। न्या.त.भा. केशवमिश्रप्रणीतम्,चौ.सं.सं. वाराणसी।
2. यस्य कार्यात् पूर्व भावो नियतो अनन्यथासिद्धश्च तत् कार्यम्। न्या.त.भा. केशवमिश्र प्रणीत, चौ.सं.सं.वाराणसी।
3. पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशमिति भूतानि। न्यायसूत्रम् 1.1.13।
4. घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्रणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः। न्यायसूत्रम् 1.1.1.2।
5. गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थाः । न्यायसूत्रम् 1.1.14।
6. युगपज्ज्ञानानुत्पतिर्मनसो लिंगम्। न्यायसूत्रम् 1.1.16।
7. बुद्धिरूपलब्धिार्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् । न्यायसूत्रम् 1.1.15।
8. अभिमानोऽहंकारः । सांख्यसूत्रम्।
9. भगवद्गीता 12/18

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करूण एव च ।

निर्ममो निरहङ्कारः सर्वदुःखसुखः क्षमी॥[1]

शारीरिकमानसिकव्याधिपिडिते आधुनिकयुगेयोगशास्त्रस्य उपयोगिता जीवने कः न जानाति? मानवस्य शारीरिकमानसिकतापशमनाय योगशास्त्रमपेक्ष्यते। यादृशी व्यवहारिकी उपयोगिता योगदर्शनस्य तादृशी न कस्यापि दर्शनस्य। 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' इति योगलक्षणमधीयतेऽत्र, 'यम-नियम-आसन-प्रणायाम-प्रत्याहार-धारणा-धयान-समाधयश्चेति' अष्टौ योगाङ्गानि। योगासनेन न केवलं शारीरिकमानसिकमारोग्यं लभ्यते वरन् योगाङ्गानुष्ठानादेव विवेकख्यातेः कैवल्यमपि प्राप्नोति।अतः योगदर्शनस्य ऐहिलौकिकी पारलौकिकी उपयोगिताश्च सिद्धमेव।

उपनिषत्सु यत् दर्शनं तत् सर्वेषां सर्वतो उपकाराय प्रवर्तते। तथा च भारतीयदर्शमुपनिषत्सु एव निहितं वर्तते।भारतीयदर्शनस्य तत्त्व-ज्ञान-नीतिमीमांसानाञ्च मूलमुपनिषत्सु एव। उपनिषदो भारतीयजीवनदर्शनस्य ज्वलन्ति रत्नानि। महर्षिभिः यानि आध्यात्मिकतत्त्वानि जीवनदर्शनञ्च ज्ञानदृष्ट्या साक्षदकुर्वन् तानि सर्वाणि तत्त्वानि अत्र वर्णितानि। उपनिषदो सरससरलशैल्यां तत्त्वं ग्राहयन्ति। अतः तासां महत्त्वं लोकप्रियत्वं चानुदिनमवर्धत।

लोके सम्प्रति जनाः केवलं चार्वाकदर्शनानुसम्मतं भौतिकवादमवलम्ब्य अधिकाधिकधनपरिग्रहार्थं प्रवर्तन्ते। यथोक्तं लोकायतैः-

यावज्जीवेत्सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः॥[2]

'यस्यास्ति वित्तं स नरः कुलीनः' इति सिद्धान्तमवलम्बमानाः जनाः धनहीनं तृणं मन्यन्ते। अस्ति धनस्य महात्म्यं जीवने नास्ति अत्र कश्चिद् संशयः, परञ्च भारतीयदर्शनेषु उपनिषत्सु च यज्जीवनदर्शनं तत् तु धनस्य आध्यात्मिकज्ञानं प्रति न्यूनतां सिद्धयति। कठोपनिषदि वित्तलिप्सा-विषये प्राह-**'न वित्तेन तर्पणीयो मनुष्यो'**। यथोक्तं बृहदारण्यकोपनिषदः मैत्रेयी याज्ञवल्क्यसंवादे-**'येनाहं नाऽमृता स्यां किमहं तेन कुर्याम्'?** पुरूषार्थचतुष्टयेषु धर्मार्थकाममोक्षेषु सर्वेषु सामन्जस्येन प्रवृत्तिर्भवितव्या यतो हि तया प्रवृत्त्या एव निःश्रेयसस्य प्राप्ति दर्शनेषु उक्ता। न तु केवलेन धनेन।अतः जीवनदर्शनस्य मूलमुक्तम् ईशवास्योपनिषदि-**'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद्धनम्'[3]।**

जीवने कथमाचरणीयमिति भारतीयदर्शमेव उपदिश्यते। कणादवचनानुसम्मतेन- **'यतोऽभ्युदय-निःश्रेयससिद्धिः सः धर्मः'** इति सूत्रमवलम्ब्य धार्मानुकूलमाचरेत्। जैनदर्शनस्य **'सम्यक्ज्ञानदर्शन-चरित्राणीति'** त्रीणि रत्नानि, **'सत्याहिंसास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहश्चेति'** व्रतपंचकं, बौदर्शनस्याष्टाङ्गिकमार्गं वा परिपालयेत्। जीवनदर्शनस्य प्रतिबिम्बस्वरूपं वैदिकदीक्षान्तोपदेशस्तूक्तं तैतितरीयोपनिषदि-तदित्थं-''**सत्यं**

1. भगवद्गीता 12/13
2. सर्वदर्शनसंग्रहः, लोकायतदर्शनम्।
3. ईशा वास्यमिदं सर्व यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
   तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधाः कस्यस्विद्धनम् ॥ ईशवास्योपनिषद्तः, मन्त्र सं0 1, ईशादि नौ उपनिषद्, शाङ्कर भाष्यार्थहिन्दीव्याख्योपेता, गीताप्रेस गोरखपुरतः।

वद। धर्मं चर। स्वाध्यायान्मा प्रमदः.........मातृदेवो भव। पितृदेवो भव। आचार्यदेवो भव। अतिथिदेवो भव। यान्यनवद्यानि कर्माणि। तानि सेवितव्यानि। नो इतराणि। यान्यस्माकं सुचरितानि । तानि त्वयोपास्यानि। नो इतराणि।[1]''

अतः कामं, क्रोधं, वित्तस्य लोभञ्च त्यक्त्वा ज्ञानं प्रति गच्छ, यतो हि तत्र ज्ञानकर्ममार्गयोः समन्वयेनैव दुःखनिवृत्तिः सुखसाधनत्वञ्च सिद्धयति–'**अविद्याया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते**'। भगवद्गीतायां यदुक्तं ज्ञान–कर्म–भक्तियोगञ्च, तदवदाचरणीयम्। भगवद्गीतायां मुख्यतः प्रतिपादितस्य निष्कामकर्मयोगस्य मूलं ईशोपनिषदि[2] प्राप्यते–'**कुर्वन्नेवेह कर्माणि, जिजीविषेच्छतं समाः**'। जीवनोपदेशः कठोपनिषदि उक्तमुद्बोधनरूपेण–'**उत्तिष्टत् जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत्**'[3]। '**वसुधैव कुटुम्बकमिति**' मनसि निधायजनकल्याणाय प्रवर्तयेत्। **यथोक्तं** विश्वबन्धुत्वस्योपदेश ईशोपनिषदि –

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति।
सर्वभूतेषु चात्मानं, ततो न विजुगुप्सते।।[4]

सारांशतः जीवनदर्शनस्य संदर्भे भारतीयदर्शनस्य वैशिष्टयमुपयोगिताश्च आध्यात्मप्राध्यान्यत्वात्, धर्मपोषकत्वात्,वेदप्रामाण्यात्,दुःखविनाशकत्वात्, कर्मफलस्यानिवार्यत्वात्, पुनर्जन्मस्वीकरणत्वात्, चारित्रिकोन्नतेर्मार्गदर्शनत्वात्, मोक्षस्य जीवनलक्ष्योपदेशात्, विचारस्वातन्त्र्यत्वात्, व्यापकमीक्षणत्वात्, अनुभूतिमूलकत्वात्, विवेचनप्रधानात्, समाजोत्थापनभावनाप्रधानात्, सर्वतत्त्वसमन्वयाच्च वर्तते। अस्तु–

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामया।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्।।[5] अज्ञातकर्तृक।

---

1. कृष्णयजुर्वेदीयतैत्तिरीयोपनिषद्स्य शिक्षावल्यामेकादशोऽनुवाकः, वैदिकसूक्तसंग्रहः, हिन्दीव्याख्योपेता, गीताप्रेस गोरखपुरतः।
2. कुर्वन्नेवेह कर्माणि, जिजीविषेच्छतं समाः। एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति, कर्म लिप्यते नरे।।ईशोपनिषद्भगात् मन्त्र सं. 2, ईशादि नौ उपनिषद्, शाङ्करभाष्यार्थहिन्दीव्याख्योपेता, गीताप्रेस गोरखपुरतः।
3. कठोपनिषद्तः, मन्त्र सं0 14, ईशादि नौ उपनिषद्, शाङ्करभाष्यार्थहिन्दीव्याख्योपेता, गीताप्रेस गोरखपुरतः।
4. ईशोपनिषद्भगात् मन्त्र सं0 6, ईशादि नौ उपनिषद्, शाङ्करभाष्यार्थहिन्दीव्याख्योपेता, गीताप्रेस गोरखपुरतः।
5. तत्रैव

भारतीय संस्कृति और समाज : एक समीक्षा

डॉ. पी. के. पण्डा

संस्कृत साहित्य प्राचीन से लेकर वर्तमान तक राष्ट्र एवं समाज का चिन्तन करता रहा है क्योंकि साहित्य और समाज का अविनाभाव सम्बन्ध होता है, साहित्य में सामाजिक चित्तवृत्तियों या मनोवृत्तियों की स्वाभाविक महक प्राप्त होती है। यह साहित्य समाज एवं सभ्यता का प्रधान वाहक होता है। इसके माध्यम से समाज एवं सभ्यता अपने समुन्नत स्थान को प्राप्त होती है क्योंकि साहित्य जो उपदेश देता है वह कान्ता के समान सुन्दर और मधुर होता है। भारतीय संस्कृति और समाज की अविरल धारा जो अपने आरम्भिक काल में व्यवहृत हुई उसका नेतृत्व भारतीय संस्कृत साहित्य पूर्ण एवं स्वस्थ रूप में आज भी करता आ रहा है। साहित्य में भारतीय समाज और राष्ट्र की आदर्श संहिता वैदिक वाङ्मय से लेकर आधुनिक संस्कृत काव्यग्रन्थों में भी देखी जाती है। ऋग्वेद में मन्त्र द्रष्टा ऋषियों ने एक सुसंगठित समाज का निर्माण राष्ट्रीय परिप्रेक्ष्य में करते हुए कहा है–

संगच्छध्वं संवदध्वं सं वो मनांसि जानताम्।
देवा भागं यथापूर्वे संजानाना उपासते।।

समानो मन्त्रः समितिः समानी समानं मनः सह चित्तमेषाम्।
समानं मन्त्रमभिमन्त्रये वः समानेन वो हविषा जुहोमि।।

समानी वा आकूतिः समाना हृदयानि वः।
समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति।।[1]

अर्थात् हमारा सम्पूर्ण समाज साथ-साथ चले, साथ-साथ एक दूसरे के मनोनुकूल वार्ता (व्यवहार-क्रियाकलाप) को स्थापित करे। सब की (मन्त्रणा) विचार समान हों, समितियाँ में समान अधिकार हो सबका अर्थात् सब की समिति पर पूर्णतः विचार-विमर्श हो। यह बात ऋग्वेद के सामनस्य सूक्त की है जो सर्वप्रथम अथर्ववेद में बाद में संगठन सूक्त में यथावत बतलायी गयी है क्योंकि जब समाज निर्मित एवं विकसित होता है तो राष्ट्र स्वयं विकसित और निर्मित जाता है।

अथर्ववेद के **संगठन सूक्त** में मन्त्रद्रष्टा ऋषि ने समाज के उत्कृष्ट संरचनात्मक स्वरूप को व्यवस्थित किया है जिसका अनुपालन यदि आज भी प्रत्येक वर्ग के व्यक्ति द्वारा किया जाय तो निश्चितरूपेण एक उत्कृष्ट राष्ट्र और समाज का निर्माण सम्भव है। ऋषि का कथन है–

---

1. ऋ॰ 10.191.204 अथर्व॰ 6.64.1-3

अनुव्रतः पितुः पुत्रो माता भवतु संमनाः।
जाया पत्ये मधुमतीं वाचं वदतु शान्तिवान्॥
मा भ्राता भ्रातरं द्विक्षन्मा स्वसारमुत स्वसा।
सम्यञ्चः सव्रताः भूत्वा वाचं वदत भद्रया॥[1]

अर्थात् पुत्र पिता का आज्ञाकारी हो तथा माता के प्रति श्रद्धा रखने वाला हो। पत्नी मधुर भाषिणी होनी चाहिए तथा पति को भी शान्त और मधुर व्यक्तित्व वाला होना चाहिए। भाई-भाई के साथ, बहन-बहन के साथ तथा भाई और बहन आपस में द्वेष (ईर्ष्या) कभी न करें (समानता के सम्बन्ध का पालन करते हुए भद्र (कल्याणकारक) वाणी परस्पर बोलें। इससे सुन्दर समाज और राष्ट्र के निर्माण का उदाहरण और क्या हो सकता है? हम सबको इस बात पर ध्यान देने की आवश्यकता है जिसको समाज और राष्ट्र सुरक्षित हो सकता है। इसी प्रकार राष्ट्र के कल्याण की बात यजुर्वेद में बतलायी गयी हैं। मन्त्र द्रष्टा ऋषि परमात्मा से प्रार्थना करता है कि हमारा राष्ट्र सब प्रकार से सुसम्पन्न और समृद्धशाली हो-

ऊँ आ ब्रह्मन् ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चसी जायताम राष्ट्रे राजन्यः शूर इषव्योऽतिव्याधी महारथो जायताम दोग्ध्री धेनूर्वोढानडवानाशुः सप्तिः पुरन्धिर्योषा जिष्णूरथेष्ठाः सभेयो युवास्य यजमानस्य वीरो जायताम्॥[2]

अर्थात् हमारे राष्ट्र में लोग ब्रह्मवर्चसीं, कुशलं, शत्रुओं को परास्त करने में सक्षमं, गाय दूध देने वाली, बैल भार वहन करने वालें, घोड़े शीघ्रगामी एवं स्त्रियाँ सर्वगुण सम्पन्न हों तथा रथी, महावीर, जयशील, पराक्रम करने वाला तथा सभ्य युवा पुत्र उत्पन्न हों। इस प्रकार वेदों में राष्ट्र एवं समाज के निर्माण की बात स्पष्ट्र रूप से विभिन्न स्थलों पर कही गई हैं। वेदों के पश्चात्, ब्राह्मणों, आरण्यकों एवं उपनिषदों में भी यही भावनाएँ अभिव्यक्त हुई हैं। तैत्तिरीयोपनिषद् में कहा गया है-

''सत्यं वद। धर्मं चर। स्वाध्यान्मा प्रमदः। आचार्याय प्रियां धनमाहृत्य प्रजातन्तुं मा व्यवच्छेत्सीः। मातृ देवो भव, पितृ देवो भव, आचार्य देवो भव, अतिथि देवो भव।''[3]

ये सब बातें एक सभ्य और उच्च सुशिक्षित समाज की संरचना की नींव हैं इस पर अमल किया जाय तो निश्चयेन एक सभ्य समाज और राष्ट्र निर्मित हो सकता है। आज समाज एवं राष्ट्र में व्याप्त विसंगतियाँ निश्चित दूर हो सकती हैं। यही बातें रामायण, महाभारत, पुराणों, स्मृतियों से होती हुई भास, भवभूति, कालिदास, माघ, भारवि आदि महाकवियों के ग्रन्थों में प्रतिफलित दिखाई पड़ती हैं। पण्डित जवाहरलाल नेहरु जी ने अपने अभिभाषण में कहा है कि-

"If I was asked what is the greatest treasure which India possesses and what is her finest heritage, I would answer unhesitatingly it is the Sanskrit language and literature and

1. अथर्व०-3.30.2
2. यजुर्वेद 22.22
3. तैत्तिरीयोपनिषद्-बल्ली 1, अनुवाक 11

all that is contains. This is magnificent inheritance and so long as this endures and influence the life of our people so long the basic genius of India will continue."[1]

वैदिक वाङ्मय के उपरान्त कालिदास आदि के काव्यों में वर्णित समस्त पात्र अपने कर्त्तव्यों एवं उत्तरदायित्वों का निर्वहन करते हुए सामाजिक एवं राष्ट्रीय विकास में प्रमुख भूमिका निभाते हैं। सबका प्रमुख उद्देश्य लोकमंगल की भावना से भावित था।

प्रजाः प्रजाः स्वा इव तन्त्रयित्वा निषेवते शान्तमना विविक्तम्।
यूथानि संचार्य रविप्रतप्तः शीतं दिवा स्थानमिव द्विपेन्द्रः॥[2]

इसी प्रकार आज का हमारा जो वर्तमान संस्कृत साहित्य है उसमें भी पर्याप्त मात्रा में समाज एवं राष्ट्रीयता की भावना के विकास पर कवियों ने ध्यान दिया है। आधुनिक संस्कृत महाकवि प्रो० अभिराज राजेन्द्र मिश्र की शताधिक काव्य कृतियाँ समाज एवं राष्ट्र के विकास की तथा उसके कल्याण का प्रतिनिधित्व करती हैं। इक्षुगन्धा, पुनर्नवा, हविर्धानी, नाट्यनवगव्यम, नाट्य पञ्चगव्यम, नाट्यनवग्रहम आदि कथा, कहानी, काव्य एवं नाट्य कृतियों में प्रो० मिश्र ने समाज में व्याप्त कुत्सित मानसिकताओं, कुरीतियों को दूर करने पर अत्यधिक बल दिया है तथा वर्तमान समाज को दिशा निर्देश प्रदान किया है। इसी प्रकार रेवा प्रसाद द्विवेदी ने 75 सर्गीय महाकाव्य स्वातन्त्रम सम्भवम् में भारत के स्वतन्त्रता के हतिहास के साथ–साथ राष्ट्र एवं समाज के निर्माण की बातें अभिव्यक्त हुई हैं।

प्रो० अभिराज राजेन्द्र मिश्र ने अपनी इच्छुगन्धा नामक कहानी संकलन के एक शीर्षक 'शतपर्विका' में एक पिता का अपनी पुत्रियों से द्वेष वर्णित है जो वाद में पुत्रियों की सेवा से दूर हो जाता है। बड़ी ही रोचक कहानी के माध्यम से कवि ने समाज में व्याप्त पुत्रियों के प्रति पिता की कुत्सित मानसिकता को दूर किया है। इक्षुगन्धा में कुत्सित मानसिकता के विरुद्ध प्रो० मिश्र का कथन है–**''त्वया भृशमुपरुद्ध आसम्। त्वया मंत्रितमासीत् पुत्रीपुत्रयोर्न कोऽपि विशेषः। भाग्यायत्तमेव मनोवाञ्छितसन्ततिजन्म। अत्र पुरुषाधिकारो न प्रभवति। परन्तु मया मूढेन त्वामपि तिरस्कुर्वता मन्दबुद्धिरियमानीतः पुत्रवन्तमात्मानं विधातुम्। मूढोऽसौ नगरबीथीषु शृंगाटकेष्वाहिण्डमानः सकृदपि मदवस्थां मद्रोगं न चिन्तयति। एकवारमपि शय्यासमीपमागत्य तेन शूकरेण मत्कुशलमानमयं वा न पृष्टम्।**[3] प्रो० हरिनारायण दीक्षित ने अपने वर्तमान विरचित महाकाव्य में समाज के इसी पुत्र–पुत्री भेद रूपी कुत्सित मानसिकता को दूर करने हेतु कहा है–

सुपाठनीया सुतवत् सुताऽपि भेदो विधेयो न तत्र कश्चन।
गार्हस्थ्यमानस्य कृते ह्यभाविमावावश्यकौ स्तो रथचक्रसन्निभौ॥[4]

इसी प्रकार उन्होंने समाज में व्याप्त दहेज प्रथा को दूर कर एक सुशिक्षित समाज के निर्माण की बात कही है–

1. Report of the Sanskrit commission p-72
2. अभि० 6/5
3. इक्षुगन्धा–शतपर्विका–पृ० 85
4. भीष्मचरितम् 18/26

पिता च पुत्रस्य विवाह कर्मणि कांक्षेद् वधूपक्षजनान्न यौतुकम्।
न कल्यवर्तस्य धनस्य लब्धये विमानयेत्सज्जनतां च सद्गुणान्॥[1]

अर्थात् पिता अपने पुत्र के विवाह में दहेज की लालच न करें तुच्छ धन के लिये व्यक्ति का अपनी सज्जनता और सद्गुण को पतित नहीं करना चाहिए। यह ध्यातव्य है कि मात्र शास्त्र का आश्रय लेकर कर्त्तव्य का निर्णय नहीं किया जा सकता है अपितु युक्ति और विचार से रहित कार्य से भी धर्म की हानि होती है।

केवलं शास्त्रमाश्रित्य न कर्त्तव्यो विनिर्ण्णयः।
युक्तिहीने विचरो तु धर्महानिः प्रजायते॥

इस प्रकार संस्कृत वाङ्मय में प्राचीन साहित्य से लेकर वर्तमान तक राष्ट्र एवं समाज के संवर्धन के स्वरूप का विकास दिखाई देता है। इसप्रकार राष्ट्र एवं समाज के निर्माण में संस्कृत शास्त्र एवं साहित्य संजीवनी के तुल्य है जिससे राष्ट्र और मानवता के विकास में एक स्वस्थ एवं सशक्त दिशा प्राप्त होगी। अतएव **''ऋतं सत्यं तपो राष्ट्रं श्रमो धर्मश्च कर्म च''**[2] ये सातों तत्त्व सप्त पदार्थों के समान ही राष्ट्र एवं समाज के निर्माण में उपादान कारक हैं, जिनके द्वारा आधुनिक राष्ट्र को भी उत्तम राष्ट्र के रूप में निर्मित किया जा सकता है।

समाज एवं राष्ट्र के निर्माण में साहित्य तथा साहित्यकारों की प्रमुख भूमिका होती है, क्योंकि साहित्य समाज की चित्तवृत्तियों का संचित प्रतिबिम्ब होता है अतएव बदलती हुई सामाजिक चित्तवृत्तियों के साथ ही साहित्य के स्वरूप में भी परिवर्तन होता है। समाज और साहित्य का यह समन्वयात्मक परिवर्तन ही एक सशक्त राष्ट्र की नीव स्थापित करता है। ध्वन्यालोककार ने अविविक्षितवाच्य ध्वनि विवेचन के प्रसंग में उदाहरण रूप में कहा है कि–

सुवर्णपुष्पा पृथिवीं चिन्वन्ति पुरुषास्त्रयः।
शूरश्च कृतविद्यश्च यश्च जानाति सेवितुम्॥[3]

अर्थात् सुसम्पन्न सुवर्ण पुष्पा पृथिवी का चयन तीन प्रकार के लोगों द्वारा किया जाता है। शूर, कृतविद्य और सेवाभाव सम्मपन्न। इनमें कृतविद्य अर्थात् विद्या निपुण कवि होता है जो स्वच्छ समाज का निर्माण करने में महती भूमिका निभाता है। वस्तुतः साहित्य अमृत तुल्य उस औषधि के समकक्ष है जिसके द्वारा सहजता से मूढचित्त को **''रामादिवत्वर्तितव्यं न रावणादिवत्''** रूपी उपदेश के माध्यम से उसके चित्तविक्षोभ को दूर किया जा सकता है। व्यक्ति अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान तथा समस्त लौकिक–अलौकिक विषयों का ज्ञान साहित्य से ही प्राप्त कर सकता है क्योंकि वैदिक साहित्य से लेकर लौकिक साहित्य तक ऋषियों और महर्षियों तथा कवियों द्वारा समस्त लौकिकालौकिक ज्ञान इसमें समाहित किया गया है। अतः समाज के निर्माण में संस्कृत भाषा साहित्य तथा साहित्यकारों का योगदान अविस्मरणीय है।

---

1. भीष्मचरितम् 8/27
2. अथर्ववेद 11.9.17
3. ध्वन्यालोक 1/13 वृत्तिभाग

आधुनिक महाकाव्यों में समत्व की भावना

(स्वातन्त्र्यसम्भवम् के विशेष आलोक में)

डॉ. कमलेश रानी

आधुनिक संस्कृत साहित्य में प्रो. रेवाप्रसाद द्विवेदी द्वारा रचित स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य स्वयं में अनुपम और अनूठी कृति है। यह महाकाव्य कवि की प्रतिभा का प्रत्यक्ष परिचायक है। इसका प्रकाशन काशी-हिन्दू-विश्वविद्यालय, वाराणसी से 1990 ई. में हुआ है। ''भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम'' के सन् 1957 ई. से लेकर वर्तमान भारतीय राजनीतिक घटनाक्रम तक का वर्णन इसके 77 सर्गों में किया गया है। इसमें राष्ट्रिय प्रेम और पारस्परिक समन्वय की भावना को कवि ने पदे-पदे स्थापित किया है, जो देशवासियों के हृदय में क्रान्ति का संचार करते हैं। विभिन्न भारतीय घटनाक्रमों, ऐतिहासिक तथ्यों, क्रान्तियों, दुराचारों, अत्याचारों, दमननीतियों के वर्णन के साथ-साथ कवि ने इस महाकाव्य में पारस्परिक समन्वयवादिता का जो सन्देश संसार को प्रदान किया है वह अत्यन्त ही उपयोगी तथा रोचक है। इसको आत्मसात कर प्रत्येक व्यक्ति साम्प्रदायिकता की भावना से ऊपर उत्कृष्ट राष्ट्र चिन्तक और समाज-सेवी बन सकता है। यथा-

नो मस्जिदेन कलहायति मन्दिरं ते नो मस्जिदं च कलहायति मन्दिरेण।
यस्त्वत्र हन्त कलहायति सोऽतिमाननामाभिमानगरलः खलु दर्पसर्पः॥[1]

धर्मो न पीडयति किञ्चिदपि प्रजानां संभूतये स रुचिरः कोऽपि मार्गः।
यः संप्रदायकलहः मानवाख्ये सिन्धौ कुतोऽपि पतितो ननु शिशुमारः॥[2]

पूर्वकाल में भारत देश को सोने की चिडियाँ की पदवी प्राप्त थी। उसका मुख्य कारण था भारत देश के वासियों की समन्वयवादी नीति और उसकी सम्पन्नशीलता। भारत राष्ट्र समस्त वैदेशिक राष्ट्रों के प्रति अपने आविर्भाव काल से ही समन्वयवादी रहा है। उसने प्रत्येक देश को भ्रातृत्व एवं समत्व की भावना से ही देखा है। परन्तु भारत के प्रति अन्य देशों की दृष्टि इस प्रकार की नहीं रही। परिणामस्वरूप ही अंग्रेजों एवं अन्य आक्रमणकारियों की कुदृष्टि ने इस देश को तहश-नहश किया, जिसके कारण भारत देश में स्वतन्त्रता के लिए संघर्ष की आवश्यकता पड़ी और भारतीयों ने अपनी एकता और अखण्डता को बनाये रखने के लिए वैदेशिकों की दमनकारी नीति का प्रबल विरोध किया। इस प्रकार प्रस्तुत महाकाव्य में कवि ने जहाँ एक ओर भारत की राजनीतिक स्थिति का वर्णन किया है वहीं मानवता के मूल तत्त्व समत्व का भी निरूपण किया

1. स्वातन्त्र्यसम्भवम् - 18/50
2. स्वातन्त्र्यसम्भवम् - 27/16

है। स्वातन्त्र्यसम्भवम् के प्रथम सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि ने साम्प्रादायिक भावनाओं से उठकर समस्त धर्म के समत्व की बात का प्रतिपादन करते हुए कहा है–

प्रतिकान् परमार्थत्वे नयद्भ्यो भूतसंहतौ।
भूगोलशकलोत्तीर्णप्रभुत्वप्रदहे नमः।।[1]

अर्थात् प्रत्येक ग्रामवासी, प्रान्तीयजन तथा राष्ट्र के लोगों को यह विचार करना चाहिए कि सबका परमात्मा एक है। अतः हम पारस्परिक धार्मिक एवं सामाजिक तथा सांस्कृतिक कलह में न उलझे। सूक्ष्म तत्त्व पर विचार करें क्योंकि सूक्ष्म तत्व जो सबके भीतर है उस पर न विचार करने के कारण ही लोग अपने-अपने धार्मिक प्रतीकों को लेकर लड़ रहे हैं। उदाहरणार्थ जैसे कोई अल्लाह के लिए, कोई राम के लिए तथा कोई ईसा मसीह के लिए। इसलिए इन विवादों में न पड़कर हम सब एक परमात्मा की सन्तान हैं। अतः आपस में मिलकर रहें।

कवि ने भाषायी अनेकता में भी एकता की बात को दृढतापूर्वक समर्थित किया है। उनका कथन है–

भाषा काप्यस्तु संभाषा तत्र विज्ञानसाक्षिकी।
एकैव जडसंपत्तिभुक्तिमात्रास्वमूषु नः।।[2]

अर्थात् इस संसार की भाषा कोई भी हो परन्तु सब में भावार्थ तो एक ही होता है। यथा– परमात्मा, अल्ला, ईसा आदि सब भाषायी भेद से अलग हैं परन्तु भावार्थ सबका एक ही है। सब एक ही परमतत्त्व का ही प्रतिपादन करने वाले हैं, जो सबका उत्पन्नकर्ता, पालक तथा नियन्ता है। इस प्रकार कवि ने इस पद्य के माध्यम से समत्व की भावना को ही प्रस्फुरित किया है।

इस संसार में स्त्री और पुरुष का विशेष महत्व है। बिना इन दोनों के समत्व के सृष्टि का आविर्भाव असम्भव है। अतः इन दोनों के भी ऐक्य का प्रतिपादन करते हुए कवि का कथन है–

द्विधा विभक्तावपि निर्विभागौ, पुमाँश्च योषिच्च तवैव भागौ।
तयोर्द्वयोर्द्वैतमयी विभूतिर्विभूतियोगः खलु विश्वलक्ष्म्याः।।[3]

अर्थात् नर और नारी रूप में विभक्त प्रत्येक जोड़ों में एकत्व की ही भावना का प्रणयन है। इसीलिए जीवन चक्र को अग्रसरित करने में दोनों की अतुल्य भूमिका है। इस भूमिका का निर्वाह करने में इस संसार की महाविभूति विश्वलक्ष्मी कारण हैं। पुनः इसी बात का प्रतिपादन 21वें सर्ग के 62वें पद्य में भी किया गया है कि नर और नारी का भेद समाज की सेवा करने में नहीं देखा जाता। यथा– **न स्त्रीत्वं न च पुरुषत्वमेव पश्यत्यध्वर्यौ मनुजसमाज-वारिवास्या।**

---

1. स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य-1/22
2. वही-1/25
3. वही-2/16

कवि ने वसुधा को एक कुटुम्ब के रूप में प्रतिपादित करते हुए तृतीय सर्ग के पद्य में इस प्रकार कहा है-

अस्यां धरित्र्यां यजमानरूपा उग्राः शिवा यत्र पुरश्चरन्ति।
ग्रामेष्वरण्येषु पुरेषु पुंसां पुञ्जेषु वृन्दारक-वन्दितेषु॥[1]

अर्थात् भारत भूमि वह धरती है जिस पर भगवान् शिव विभिन्न स्वरूपों में विभिन्न स्थलों पर भले ही पूजे जाते हैं यथा- अग्नि, वायु, सूर्य, चन्द्रमा तथा जल आदि रूप में (जैसा कि कालिदास के अभिज्ञानशाकुन्तलम् में भी अष्टमूर्ति का उल्लेख है)[2]; परन्तु वस्तुतः वे अपने भेद सहित अभेद रूप में एक ही तत्त्व हैं।

तृतीय सर्ग के ही अधोलिखित श्लोक में कवि ने भारत के राष्ट्रसपूतों की एकता और अखण्डता का उल्लेख करते हुए कहा है-

ऋजु - कुटिल - गतीनामध्वनीना भरतभुवनधात्रीस्तन्यपीना युवानः।
परिणतवयसां तामान्तरैक्याभिधानामुषसि रतिपरीताः सामिधेनीं प्रजेपुः॥[3]

अर्थात् स्वतन्त्रता प्राप्ति के लिए भारत के वीर सपूतों ने अलग-अलग मार्गों का चयन किया था। जैसे कोई ऋजु मार्गी था कोई कुटिल मार्गी परन्तु सबका यही उद्देश्य था भारत को स्वतन्त्र राष्ट्र बनाकर उसमें एकता और अखण्डता स्थापित करना। अतः प्रातः काल वे प्रार्थना सभा में ऋग्वेद के संगठन सूक्त के मन्त्र का ही पाठ किया करते थे, जिसमें एक साथ चलने की भावना का ही वर्णन हुआ है।[4] इस प्रकार कवि ने इस पद्य में समत्व की भावना का उद्घाटन किया है।

हिन्दू और मुस्लिम एकता का वर्णन करते हुए कवि ने निम्नलिखित श्लोक में कहा है-

अयवनयवनानामैक्यमस्यां धरित्र्यां यदभजत गरिष्ठां रूढिमर्वाग् युगेभ्यः।
न खलु शिथिलमेतत् कर्त्तुमीष्टे स्म शत्रुर्गिरिमिव करिपोतः प्रत्यगुच्चैर्जिघांसन्॥[5]

अर्थात् आजादी की लड़ाई के समय भारत में हिन्दु और मुस्लिमों में पारस्परिक समत्व की भावना का उदय हो गया, जिससे भारत की शक्ति और प्रबल हो गई। अतः फिर अग्रेजों को भारत को छोड़ना ही पड़ा।

नवम सर्ग में संघ-शक्ति की महत्ता का वर्णन किया गया है कि संसार में कितना भी बड़ा संकट क्यों न उत्पन्न हो जाए, उसे संघ-शक्ति के द्वारा ही दूर किया जा सकता है। संघ (एक-जुटता) में जो शक्ति है, वह किसी और में नहीं है- जैसा कि स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य में आचार्य द्विवेदी का कथन है-

---

1. वही-3/4
2. अभिज्ञानशाकुन्तलम्-1/1
3. स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य-3/52
4. ऋग्वेद-संगठन सूक्त
5. स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य-3/56

सहस्रमब्दान् परिभुक्तरत्नां रत्नाकरान्तां वसुधामरातिः।
नैषिष्यदुन्मुच्य सुखं प्रयातुं व्यरोत्स्यदेनं न यदि स्वयं सा।।[1]

अर्थात् एकता रूपी सूर्य में इतनी शक्ति है कि उसके समक्ष घोर अन्धकार भी नष्ट हो जाता है, जिस प्रकार सूर्य विश्व के अन्धकार को अपने सामूहिक प्रकाश से नष्ट कर देता है, उसी प्रकार लोक अपनी सांघिक शक्ति से संसार के समस्त अज्ञानात्मक, प्रपञ्चात्मक दुष्कृत्य को विनष्ट कर देता है। इसी प्रकार का एक और पद्य जिसमें समत्व का पर्याय निहित है वह निम्नलिखित है-

नीहारभूमीधरतो महेन्द्राचलावधि द्रोग्धरि भारतीये।
अलं तमस्काण्डमिवोष्णरश्मौ स्थेमानमाप्तुं न बभूव तन्त्रम्।।[2]

अर्थात् अब (स्वतन्त्रता संग्राम के समय) हिमालय से लेकर श्रीलंका के महेन्द्र पर्वत तक सम्पूर्ण भारत विद्रोह में खड़ा हो गया, तो शत्रु सूर्य के समक्ष तमस्काण्ड के समान स्थिरता को प्राप्त करने में सफल नहीं हो सका।

प्रस्तुत पद्य में कवि का कथन इस बात में निहित है कि अगर बड़े से बड़ा कार्य भी साथ मिलकर (संघ बनाकर) किया जाए तो उस कार्य की सिद्धि में कोई बाधा नहीं आती वह कार्य निश्चित ही सिद्ध हो जाता है। इस बात के समर्थन में कवि ने कीटादि का उदाहरण देकर संघ-शक्ति के महत्व को इस प्रकार दर्शाया है-

न मत्कुणानामपि, मक्षिकाणामपि, क्षुपाणामपि वा समूहम्।
विरोद्धुमभ्युद्यतसंघशक्तिं पितामहोऽपि क्षमते विसोढुम्।।[3]

अर्थात् खटमल, मक्खियों और पौधों का भी समूह यदि संघ बनाकर उसके द्वारा विरोध करे तो उसका सामना पितामह भी नहीं कर सकते।

स्वतन्त्रता-संग्राम में वीरों ने बढ़-चढ़ कर भाग लिया तो सम्पूर्ण भारत एकत्व और समत्व की भावना से एक साथ खड़ा था। भारतवर्ष को स्वतन्त्रता प्राप्त कराने के उद्देश्य से सम्पूर्ण भारतीय हिन्दू-मुस्लिम-सिख-ईसाई आदि धार्मिक अलगाव की भावना से अलग हटकर एकजुट हो चुके थे। इसी बात का समर्थन अधोलिखित पद्य द्वारा किया गया है-

सर्वाऽपि भूमिर्भरतस्य भूत्वा धृतैकदेहेव ततस्तदानीम्।
व्रणं यथा कर्त्तयितुं परेषां राज्यं जजागार समिद्धचित्ता।।[4]

अर्थात् भरत (राजा) की यह पूरी भूमि (भारतवर्ष) उन दिनों इसी कारण एक शरीर धारण की हुई थी। परराज्य को व्रण के समान काटकर हटाने के लिए यह प्रदीप्त चित्त से जाग उठी।

1. वही-9/16
2. वही-9/20
3. वही-9/23
4. वही-9/51

इस प्रकार भारत–माता के पुत्र, पुत्र ही होते हैं इनमें धार्मिकता के आधार पर भारत–माता के प्रति अलगाव उत्पन्न नहीं होता।

इसी प्रकार चतुर्दश सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि समाज से प्रश्न करता है कि सभी व्यक्तियों को परमात्मा ने एक बनाया है, व्यक्ति ही है, जो धर्म के आधार पर अपने को बॉटे हुए है। इस बात के समर्थन में कवि का कथन है–

वदतु भगवान् कश्चित् सत्यं मनुष्यमहीतले
क्व नु खलु बभूवादौ हिन्दूः क्व वा बत मुस्लिमः।
वचनरचनद्वैधीभावात् कथं चरिताऽपृथक्
पृथगिव हहा जातो जीवो मनुष्यसमाह्वयः॥[1]

अर्थात् कोई भगवान् पृथिवी पर आए और सच–सच कहे कि पहले कहाँ था हिन्दू और कहाँ था मुस्लिम। छिः छिः। टुकडे हुए वचनरचन (भाषा) में, नाम रखने में, जबकि आचरण एक ही था, तब हा हा, यह मनुष्य–नामक जीव पृथक् जैसा हो कैसे गया? कवि का आशय यह है कि भगवान् ने सभी मनुष्यों को एक मनुष्य–जाति का ही बनाया है। उसने हिन्दू–मुस्लिम नाम से मनुष्यों में भेद नहीं किया। ये भेद तो स्वयं मनुष्य द्वारा ही किया गया है, जबकि सभी मनुष्य जातियों का आचरण एक जैसा ही होता है। क्या हिन्दू–मुस्लिम धर्म के लोग अपने घर, अपने समाज तथा अपने प्रियजनों से अलग–अलग आचरण प्रस्तुत करते हैं अर्थात् नहीं। सभी धर्म के व्यक्तियों का अपने प्रियजनों के साथ एक–सा आचरण रहता है।

इसी प्रकार अष्टादश सर्ग के अधोलिखित पद्य में भी बतलाया गया है कि ईश्वर ने मनुष्यों को जन्म लेने से पूर्व समान रूप वाला बनाया है परन्तु मनुष्य ही हैं जिसने अपने प्रतीक चिह्न बनाकर स्वयं को भिन्न–भिन्न समुदाय वाला बना लिया है। कवि का मत है कि सभी व्यक्तियों को एकता और समत्व के साथ रहना चाहिए। क्योंकि जब परमात्मा ने ही व्यक्ति में कोई भेद नहीं किया तो मनुष्य कौन होता है? मनुष्य–मनुष्य को धर्म के नाम पर बाँटने वाला। इस सन्दर्भ में आचार्य रेवाप्रसाद द्विवेदी का कथन है–

प्राग् जन्मनो भजसि यत्र गृहेऽतिथित्वं त्वं तत्र मित्र! वद दृष्टचराणि किन्नु।
एताः शिखा मुखमिदं कृपणं करालैः कूर्चैरिय गलगता च यमस्य रज्जुः॥[2]

अर्थात् कवि कहता है हे मित्रों! बतलाओं जन्म से पूर्व जिस घर के आप अतिथि हुआ करते थे, उस गर्भरूपी घर में क्या कभी आपने ये चोटियाँ, दाढी–मूँछ वाले ये कराल चेहरे अथवा गले में लगी यह यमरज्जु (क्रोस) आदि देखी हैं। प्रस्तुत पद्य में धार्मिक प्रतीक चिह्नों का वर्णन किया गया है कि चोटी प्रतीक है हिन्दुओं का, दाढी मूँछ सिक्खों का और क्रोस ईसाईयों का। इन धार्मिक चिह्नों को अपनाकर व्यक्ति किसी धर्म विशेष का अनुयायी बन जाता है और प्रतीकों को प्रतीक (चिह्नों) के रूप में अपनाकर बाह्य संसार को अपने द्वारा अपनाये गए धर्म का परिचय

1. वही–14/58
2. वही–18/47

देता है। परन्तु व्यक्ति को ईश्वर ने जन्म से समान बनाया है। अतः सब मनुष्यों को पारस्परिक समत्व भाव से रहना चाहिए। इसी सन्दर्भ में आचार्य द्विवेदी का पुनः कथन है-

यं सम्प्रदायमुररीकुरुषे नर त्वं पश्चादिमं स्वजनुषः खलु भूमिसीम्नि।
किं संग्रहालयगतानि तदन्यदीयैस्तल्लक्षणानि कलहायितुमुद्यतन्ते।।[1]

अर्थात् हे नर! अपने जन्म के पश्चात् इस भूमि पर आप जिस किसी सम्प्रदाय को अपनाते हो। क्या उसके चिह्न संग्रहालय में रखे उसी सम्प्रदाय के अन्य अनुयायियों के चिह्नों से झगड़ते हैं? क्या सम्प्रदाय या उनके चिह्न झगड़ों में कारण होते हैं?

कवि का कथन है कि अगर व्यक्ति चिह्नों को धारण करके स्वयं को किसी विशेष सम्प्रदाय का बना भी ले तो क्या अनुयायियों द्वारा धारण किए गये ये चिह्न दूसरे सम्प्रदाय के अनुयायियों से लडने जाते अर्थात् नहीं। वे तो व्यक्ति का दर्प ही है जो व्यक्ति को व्यक्ति से लड़ाता है। न तो मन्दिर उठकर मस्जिद से कलह करने जाता है, न तो मस्जिद ही मन्दिर से कलह करती है। तो लड़ने वाला है कौन? जो लडने वाला है वह है दर्परूपी सर्प, इसका नाम अभिमान (दर्प) है।[2] व्यक्ति को दर्प, अहंकार, अभिमान, घमण्ड आदि का त्याग करके भाई-चारे और ऐक्य के साथ रहना चाहिए। इस प्रकार प्रस्तुत पद्यों में पृथ्वी पर धार्मिक अलगाववाद की घोर निन्दा करते हुए सर्वधर्म समत्व का उत्कृष्ट प्रदर्शन कवि ने किया है।

कविवर द्विवेदी ने चीनपाकाभिद्रोह के समय भारतीय जनता में जो एक्य आविर्भूत हुआ था उसका बहुत ही रोमाञ्चकारी वर्णन किया है। कवि उस समय की अवस्थिति का वर्णन करते हुए कहता है-

काले ह्यस्मिन् विषमविषमे प्रोज्जजागार राष्ट्रे
पूर्णेऽप्यस्मिन् प्रबलविमलं किञ्चिदैक्यं जनानाम्।
ह्रादिन्येषा भवति, पुरतोऽरातयो हन्त यस्याः
संचेष्टन्ते हरिणशिशवो यद्वदग्नौ वनोत्थे।।[3]

अर्थात् वह समय अत्यन्त विषम था परन्तु उस समय पूरे राष्ट्र की जनता के मध्य भावैक्य जागृत हो उठा और वह भाव इतना प्रबल था कि उस वज्र सदृश जनैक्य के समक्ष शत्रुसंघ दावाग्नि में जलने वाले कोमल मृग शिशु के समान प्रतीत हो रहे थे। अर्थात् जिस प्रकार कोमल मृग का शिशु दहकती दावाग्नि में जलकर शीघ्र ही भस्म हो जाता है उसी प्रकार भारतीय जनता की एकता की क्रोधाग्नि के समक्ष चीन और पाक के लोग जलाकर भस्म कर दिये गये।

आचार्य द्विवेदी ने चतुर्विंश सर्ग में सम्पूर्ण भूतल को भारत वर्ष का कुटुम्ब कहा है, सम्पूर्ण देशों का भेद होने पर भी उनमें कौटुम्बिक अभेद है। जैसा कि कवि का कथन है-

---

1. वही-18/49
2. वही-18/50
3. वही-16/50

एकं कुटुम्बमिव भूतलमात्रमेतत् कोष्ठोपमाँश्च निखिलानपि देशभेदान्।[1]

अर्थात् हे देश! तेरे भीतर यह पूरा भूतल एक कुटुम्ब बना हुआ है, इसके भीतर ये सभी राष्ट्र एक-एक प्रकोष्ठ बने हुए हैं। प्रस्तुत पद्य में सम्पूर्ण संसार की एकता का वर्णन किया गया है। कवि मानता है कि यह पूरा भूतल एक कुटुम्ब के समान है क्योंकि भारत को विभिन्नताओं का देश कहा जाता है। भारत में अनेक भाषाओं तथा अनेक धर्मो को मानने वाले व्यक्ति हैं। इन्हीं विभिन्नताओं के कारण ही कवि ने भारत देश को विश्व का कुटुम्ब कहा है।

इसी प्रकार 24वें सर्ग में भी समत्व की भावना का वर्णन किया गया है कि सम्पूर्ण विश्व एक है यहाँ सीमाओं का विभाजन करने से न तो मानवता में भिन्नता आती है और ना ही एकत्व में। इस बात का उल्लेख कवि ने इस प्रकार किया है-

बुद्ध्यस्व मानव! समुद्रशिलोच्चयादिभेदेन भिद्यत इदं न कदापि विश्वम्।
भिन्नेऽपि हस्तचरणे यदि वाक्षिकर्णे भिन्नत्वमेति किमु मानव! मानवत्वम्॥[2]

अर्थात् हे मनुष्यों आप जान लीजिए कि समुद्र पर्वत आदि के भेद से यह विश्व भिन्न नहीं हो जाता। क्या हाथ, पैर या आँख-कान भिन्न होने से तुम्हारा मानवत्व भी भिन्न हो जाता है? अर्थात् नहीं। प्रस्तुत पद्य में कवि का भाव है कि समुद्र, पर्वत आदि के भेद से यह विश्व भिन्न नहीं माना जा सकता है। क्योंकि परमात्मा द्वारा बनाया सम्पूर्ण संसार एक ही समान है। इसीलिए हमारे वेद तथा परवर्ती साहित्य कहते हैं- **वसुधैव कुटुम्बकम्** तथा **यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्।** परन्तु प्रत्येक देश के मनुष्य में जलवायु आदि से कुछ-कुछ भिन्नता भी होती है। जैसे- दक्षिण अफ्रीका के लोग श्याम वर्ण के होते है तो अमेरिका, चीन, जापान आदि देशों के लोग गौरे रंग के होते है। चीन आदि अनेक देशों के लोगों की आँखें भी थोड़ी छोटी होती हैं। इस प्रकार प्रत्येक देश के लोग भिन्न-भिन्न रूप-रंग एवं आकृति वाले होते हैं। परन्तु सभी मनुष्यों में एक ही आत्मा के होने के कारण सब में मानवत्व तो एक ही प्रकार का होता है।

धर्म मनुष्य को जोडता है, तोड़ता नहीं। स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य के सप्तविंश सर्ग में आचार्य द्विवेदी धार्मिक समष्टि की भावना का वर्णन करते हुए कहते है-

धर्मो न पीडयति कञ्चिदपि प्रजानां संभूतये स रुचिरः खलु कोऽपि मार्गः।
यः संप्रदायकलहः स हि मानवाख्ये सिन्धौ कुतोऽपि पतितो ननु शिंशुमारः॥[3]

अर्थात् धर्म किसी को भी पीडा नहीं पहुँचाता। धर्म तो प्रजाओं की सम्भूति का रुचिर मार्ग है। कवि का मानना है कि धार्मिक सम्प्रदायों के बीच का कलह तो मानव-नामक सिंधु (समुद्र या नदी) में अन्यत्र कहीं से आकर घड़ियाल की तरह उनके मध्य कूद पड़ा है।

सभी सम्प्रदायों के मनुष्यों के अन्तःकरण में सदैव मानवत्व विद्यमान रहा ही करता है और उसके धार्मिक ग्रन्थ भी उसे सदैव सच्चरित्रता तथा अहिंसा का पाठ पढ़ाते रहते हैं। इसीलिए

1. वही-24/29
2. वही-24/47
3. वही-27/16

क्रान्तिकारी इकबाल ने भी कहा है- **मज़हब नहीं सिखाता आपस में बैर रखना, हिन्दी हैं हम वतन है हिन्दोस्तां हमारा।** कवि मनुष्य समाज पर कड़ा प्रहार करते हुए बतला रहा है कि सभी सम्प्रदाय, सभी धार्मिक ग्रन्थ अहिंसा, सत्य, समष्टि की शिक्षा देते हैं और सभी प्राणियों को एक मानते हैं तो कलह रूपी जो घड़ियाल है अर्थात् जो दूषित भावना है वह मनुष्यों के भीतर क्यों प्रवेश करती हैं, जिसके कारण समाज एवं राष्ट्र विखण्डित हो जाता है।

अग्रिम पद्य में कवि का कथन है कि चाहे धार्मिक ग्रन्थ- टेस्टामेण्ट (ईसाईयों का धर्मग्रन्थ), गुरुग्रन्थ (सिक्खों का धर्मग्रन्थ), कुरान (मुसिलम सम्प्रदाय का धर्मग्रन्थ), वेद (हिन्दू सम्प्रदाय का धर्मग्रन्थ) आदि नाम से भिन्न-भिन्न रूप और भिन्न नाम वाले भले ही क्यों न हों परन्तु सभी अन्तःकरण की शान्ति की शिक्षा देते हैं। इसीलिए समस्त धर्मग्रन्थ अपने आप में एक ही नहीं अपितु अद्वितीय भी है।[1] सभी ग्रन्थों का भाव और ज्ञान एक ही प्रकार का है। मनुष्य-मनुष्य के बीच का जो भेद है वह केवल बैखरी-मात्र (शब्दज्ञान) के कारण ही है अर्थात् केवल शब्दों के माध्यम से ही मनुष्य और उनके धर्मग्रन्थ विभिन्न सम्प्रदायों में बंटे हैं। परन्तु समस्त मनुष्यों का अन्तःकरण, धर्मग्रन्थों का ज्ञान तथा सम्प्रदायों की मान्यता एक ही उद्देश्य को पूर्ण करने का उपदेश प्रदान करती हैं और वह उद्देश्य है मनुष्य की वास्तविक मानवता।

समत्व की भावना को उद्घाटित करने वाला 31वें सर्ग का एक पद्य जिसमें हिन्दू-मुस्लिम एकता का सुन्दर उदाहरण कवि ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है-

बाबरीमस्जिदे पश्चात् खनित्रं निपतिष्यति।
पूर्वं मूर्ध्नि ममेत्यासीद् घोषणाऽस्य त्रिपाठिनः॥[2]

अर्थात् कवि का कथन है कि कमलापति त्रिपाठी ने तत्कालीन समय में यह घोषणा की थी कि मैं हिन्दू-मुस्लिम में पारस्परिक, धार्मिक एवं सौहार्द का मतभेद नहीं होने दूँगा। यदि किसी हिन्दू समुदाय के व्यक्ति को मस्जिद तोड़ने के लिए फावडा चलाना है तो वह प्रथम प्रहार मुझ पर करे। इसके पश्चात् ही वह मस्जिद पर प्रहार कर सकता है। इस प्रकार प्रस्तुत पद्य में कवि ने हिन्दू-मुस्लिम के पारस्परिक सौमनस्यात्मक, धार्मिक शान्ति के एकत्व और समत्व का वर्णन किया है। यह पद्य आज के मानव को भी इसी पारस्परिक समता का उपदेश प्रदान करता है, जिस धार्मिक कलह में आज हिन्दू-मुस्लिम लड़ रहे हैं।

इस प्रकार कवि ने स्वातन्त्र्यसम्भवम् महाकाव्य के प्रत्येक सर्ग में समत्व की भावना का विवेचन किया है। कवि ने इस महाकाव्य में विभिन्न प्राकृतिक एवं अप्राकृतिक उपादानों को, जो समत्व की भावना की ओर संकेत करते हैं अथवा उपदेश देते है उनको उदाहृत करते हुए लोक को समत्व की ओर अग्रसर होने का उत्कृष्टतम उपदेश दिया है, जो आज के मनुष्य समाज के लिए अत्यन्त उपादेय है।

---

1. वही-33/103-104
2. वही-31/8

न्याय में तर्क-मीमांसा

(द्वितीय भाग)

डॉ. अरुण मिश्र

भासर्वज्ञ सूत्र में प्रयुक्त 'अविज्ञाततत्त्व' और 'कारणोपपत्तित:' पदों की व्याख्या करते हुए ऊह को स्पष्ट करते हैं तथा बाधक-प्रमाण के आधार पर ऊह को तर्क का पर्याय कहते हैं। अविज्ञात-तत्त्व को स्पष्ट करते हुए भासर्वज्ञ कहते हैं कि दो विमृश्यमानों में जिस अर्थ का तत्त्व सामान्यत: जाना जाता है वह तत्त्व अविज्ञात-तत्त्व कहलाता है। तत्त्व का अविज्ञात होना तथा निर्णय का निमित्त होना अर्थ का विशेषण है। ये दोनों जिस अर्थ के विशेषण होते हैं उस अर्थ में प्रमांण संभव होता है। प्रमाण उसी अर्थ में संभव होता है जिस अर्थ के तत्त्व को हम सामान्यत: जानते हैं। वहाँ प्रमाण संभव होने से उस विमृश्यमान को स्वीकार करते हैं। साध्य के विपर्यय में हेतु का बाधक होना वहाँ संभव है। यह बाधक-प्रमाण कहलाता है तथा बाधक-प्रमाण संभव होने से ऊह तर्क का पर्याय होता है। व्याप्य का और व्यापक बाध के निश्चय तर्क का कारण होता है। भासर्वज्ञ अपने से पूर्व के आचार्यें के मत का उल्लेख करते हुए कहते हैं कि उनके अनुसार तर्क तत्त्व ज्ञानार्थ होता है और तत्त्व-ज्ञान प्रमाण से होता है। उन पूर्वाचार्यों के अनुसार ऊह तत्त्व-ज्ञान के विषय का विवेचक होने से वह तत्त्वज्ञानार्थ होता है। ऊह के इस विवेचकत्व के आधार पर कहा गया है कि ऊह तत्त्वज्ञानार्थ होता है। ऊह का लक्षण प्रस्तुत करते हुये भासर्वज्ञ कहते हैं कि जो साधन (यथा 'धूम') अपने साध्य (यथा 'वह्नि') के प्रति यदि व्यभिचार करता है, अर्थात् धूम यदि वह्नि का व्यभिचार करता है, तो उस व्यभिचार के दर्शन से 'धूम वह्निजन्य न हो 'होना चाहिये। साध्य का यह विषय ऊह होता है। सूत्रकार के अनुसार ऊह तत्त्वज्ञानार्थ मात्र होता है, परन्तु भासर्वज्ञ के अनुसार ऊह तत्त्व-ज्ञान के लिये होता है, पूर्व में उत्पन्न तत्त्व-ज्ञान के पालन के लिये होता है, जय-पराजय के तत्त्वज्ञान की उत्पन्ति के लिये होता है, तथा आत्म-दर्शन के लिये होता है। भासर्वज्ञ का यह वैशिष्ट्य उनको परम्परा से भिन्न कर देत है। ऊह के प्रयोजन को भासर्वज्ञ चार दृष्टियों से देखते है- ज्ञाता की प्रवृत्ति की दृष्टि से, वाद की दृष्टि से, शास्त्रार्थ में जय पराजय की दृष्टि से तथा पाम्पर्य की दृष्टि से। इन चार दृष्टियों से ऊह को देखने से चार प्रयोजन व्यक्त होते हैं जो भासर्वज्ञ को सूत्रकार से भिन्न करता है। भासर्वज्ञ के शब्दों में-''अविज्ञातं तत्त्वं निर्णयनिमित्तं यस्यार्थस्य सोऽविज्ञाततत्त्व:, तस्मिन्नर्थे कारणोपत्तित इति बाधक प्रमाणसंभवाद् ऊह तर्कपर्यायो भवति। स च तत्त्वज्ञानार्थ:, तत्त्वज्ञानविषयविवेचकत्वादिति पूर्वाचार्या:। वयं पुनर्ब्रूम:- कारणोपपत्ति:-साधन सम्भावना, यत्साधनं स्वसाध्यं प्रति कदाचिदेव 'यदि व्यभिचरति, तद्दर्शनादनेन

भवितव्यमिति साध्यविषयो भवत्यूहः। स च पुरुषप्रवृत्तिद्वारेण तत्त्वज्ञानार्थोऽपि भवति, तथा वादादिप्रवृत्ति) द्वारेण पूर्वोत्पन्नतत्त्वज्ञानपालनार्थो जयपराजयतत्त्वज्ञानस्योत्पत्यर्थश्च....... पारम्पर्योणात्मदर्शनार्थो भवति।''[1]

भासर्वज्ञ का प्रभाव स्पष्टरूप से हमें श्रीवल्लभाचार्य पर देखने को मिलता है। न्यायलीलावती में श्रीवल्लभाचार्य भूषणकार के मतों का अनेक बार उल्लेख करते हैं। न्यायलीलावती में अनुमान को निरूपित कर अनुमान में सहायक तर्क का निरूपण किया गया है। यहाँ दो प्रश्न उठता है-(1) तर्क क्या है, (2) और वह किस प्रकार अनुमान में सहायक है। इन्हीं दो प्रश्नों का उत्तर श्री वल्लभाचार्य अपने ग्रंथ में देते हैं। प्रथम प्रश्न का उत्तर देते हुए कहते हैं कि व्याप्य रूप किसी एक धर्म की स्वीकृति में अनिष्टापादक किसी दूसरे धर्म की नियत प्राप्ति रूप तर्क कहलाता है। ''अथ कस्तर्क (एकधर्माभ्युपगमे द्वितीयस्य नियतप्राप्तिरूपः।[2]'' यहाँ व्याप्य के आरोप में व्यापक का आरोप निश्चित रूप से प्राप्त होता है और यह आरोप जैसा कि श्री शंकर मिश्र कहते हैं कि आहार्य के ऊपर रक्षित है। ''व्याप्यारोपाधीनो व्यापकारोप इति भावः। आरोपश्चासयमाहार्योपरिरक्षितः।[3]'' श्री वर्धमानोपाध्याय के अनुसार 'नियत' पद से दो धर्मों में व्याप्य-व्यापक भाव सूचित होता है'' नियतेत्यनेन धर्मयोर्व्याप्यव्यापकभावः सूचितः।[4]''

तर्क में अतिप्याप्ति दोष की समस्या उठाते हुए कहा गया है कि तर्क एक असदर्थानुमान है और इस असदर्थानुमिति में अतिव्याप्ति दोष है। व्यापक का अभाव होने से ज्ञात सम्बन्ध में तर्क व्याप्यारोप से व्यापकारोप नहीं कहा जा सकता है। जैसा कि हम जानते हैं कि शंख से भिन्न द्रव्य शुक्ल होता है। द्रव्य को शंख रूप में जानकर हम कहते हैं कि शंख पीला होता है शुक्ल नहीं। अब शंख को प्रत्यक्षतः जानते हुए आरोप के आधार पर शंखत्व से शुक्लत्व की अनुमिति में अतिव्याप्ति दोष है। श्रीवर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि-“नन्वेतदसदर्थनुमितावतिव्याप्तम्। न च व्यापकाभाववत्तया ज्ञाते व्याप्यारोपात् व्यापकारोपः सः। या हि द्रव्यं शंखतयाऽवगम्य पीतः शंखोऽयं न तु शुक्ल इति प्रत्यक्षतोऽवगच्छतः शंखत्वाच्छुक्ल इत्यनुमितिः, तत्रातिव्याप्तिः''[5] इस अतिव्याप्ति दोष का निराकरण करते हुए श्री शंकर मिश्र कहते हैं कि तर्क में व्याप्य के आरोप के अधीन व्यापक का आरोप होता है, परन्तु यह आरोप आहार्य के उपर निर्भर करता है। और आहार्य के ऊपर निर्भर होने से इस असदर्थानुमिति में अतिव्याप्ति दोष नहीं है। उनके शब्दों में-''व्याप्यारोपाधीनो व्यापकारोप इति भावः। आरोपश्चायमाहार्य्योपरिरक्षितः तेनासदर्थानुमितौ नातिव्याप्तिः।''[6] आहार्य जिस

1. न्यायभूषणम्, स्वामी योगीन्द्रानन्द (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 68, 1968
2. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991
3. न्यायलीलावती कण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991
4. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991
5. वही, पृ. 514
6. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991

पर यह आरोप रक्षित है निश्चयात्मक मिथ्या ज्ञान का एक प्रकार है। निश्चयात्मक मिथ्याज्ञान अनाहार्य्य एवं आहार्य भेद से दो प्रकारक होते हैं। वह्निमान् पर्वत में दूरत्वादिदोष के कारण 'वह्नायभाववान् पर्वतः' का मिथ्या–ज्ञान अनाहार्य्य रूप मिथ्या–ज्ञान है। परन्तु 'निर्वह्निः पर्वतः में वह्नि की असत्ता का ज्ञान रहते हुए भी 'पर्वतो वह्निमान्' कहते हैं तो निर्वह्नि पर्वत में हम वह्नि का ज्ञान होने की इच्छा करते हैं। यह इच्छा इस मिथ्या–ज्ञान का कारण है। यह इच्छाजन्य मिथ्या–ज्ञान आहार्य ज्ञान कहा जाता है। इच्छाजन्य वह्निजन्यत्वाभाव रूप ज्ञान आहार्य्य ज्ञान है क्योंकि वह धूम में वह्निव्यभिचारित्व स्वरूप हेतु के आरोपात्मक ज्ञान से उत्पन्न होता है। धूम में वह्निव्यभिचारित्व रूप हेतु अविद्यमान है किन्तु आरोप द्वारा कल्पित उस हेतु से वह्निजन्यत्वाभाव का आरोप किया जाता है। इस प्रकार व्यापक का यह आरोप आहार्य्य के उपर रक्षित होने से तर्क के इस लक्षण में अतिव्याप्ति दोष नही है। इस अतिव्याप्ति दोष के निराकरण के लिए श्री शंकर मिश्र तर्क के तीन और लक्षण प्रस्तुत करते हैं।

श्री शंकर मिश्र तर्क के दूसरे लक्षण की परीक्षा करते हैं। वे कहते हैं कि 'मैं तर्क करता हूँ' की प्रतीति के साक्ष से सम्बन्ध रखने वाला जाति–विशेष ही तर्कत्व कहलाता है। उनके शब्दों में– ''तर्कयामीतिप्रतीतसाक्षिको जातिविशेष एव वा तर्कत्वम्। स च सर्वत्र मानस एव।''[1] तर्क इन्द्रिय से निरपेक्ष मनोजन्य होता है। तर्क इन्द्रिय से निरपेक्ष और मनोजन्य होता है, फलतः कोई जाति–विशेष नहीं जो तर्क का लक्षण हो। तर्क के विषय में चाक्षुषत्व होता है। हम देखते है कि धूम वह्नि का व्यभिचारी नहीं है और वहाँ वह्निजन्यत्वाभाव नहीं है। अतः तर्क के विषय के चाक्षुषत्व के कारण उसे जाति–संकर कहना भी उचित नहीं है। तर्क के विषय का हमें अनुभव नहीं होता है, इसलिये इसे विलक्षण कहा गया है। पुनः तर्क के व्यवहार की उपपत्ति में प्रमाण का अभाव होता है। तर्क के विषय की विलक्षणता के अनुभव के फलस्वरूप तथा तर्क के व्यवहार की उपपत्ति में प्रमाण का अभाव होने के फलस्वरूप तर्क के विषय में चाक्षुषत्व होने से उसे जाति–संकर कहना उचित नहीं है। तर्कत्व को जाति–विशेष या जाति–संकर कहते हैं तो घटज्ञानत्व को भी जातित्त्व की आपत्ति उठनी चाहिये। इस समस्या के कारण तर्क का यह लक्षण भी मान्य नही है। इस समस्या को श्री वर्धमानोपाध्याय निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं–''नापि तर्कयामीति प्रतीतिसाक्षिको जातिभेदस्तल्लक्षणं इन्द्रियादिनिरपेक्षमनोजन्यत्वाच्च। न चाक्षुषत्वादिना जाति संकरः। तर्क विषयवैलक्षण्यानुभवात्। तत एव व्यवहाराद्युपपत्तौ तत्र मानाभावात्। अन्यथा घटज्ञानत्वादेरपि जातित्वापत्तेः[2] '' उक्त समस्या को ध्यान में रखते हुए श्री शंकर मिश्र तर्क का तीसरा लक्षण निन्न शब्दों में व्यक्त करते हैं–''यद्वा अव्यवस्थिताभ्युमानकोट्युपाधिकानिष्टसत्त्वप्रतिसंधानं तर्कः[3]। जैसा

1. वही, पृ. 514 वाराणसी, पृ. 514, 1991
2. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस,
3. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991

कि श्री भगिरथ ठक्कुर कहते हैं कि इस लक्षण में 'अनिष्टत्व' का अर्थ बाधितत्त्व से है तथा 'अभ्युपगम्यमान' का अर्थ प्रतीति के विषय से है। ''अत्रानिष्टत्वं बाधितत्त्वम्, 'अभ्युपगम्यमानत्वं च प्रतीतिविषयत्वम्।[1]'' पुनः प्रतीति का विषय व्यवस्थित (नियमानुकूल) और अव्यवस्थित हो सकते हैं। जैसे-'जहाँ-जहाँ धूम है, वहाँ-वहाँ वह्नि है' में धूम और वह्नि का सम्बन्ध प्रतीति का विषय है तथा वह व्यवस्थित (नियमाकूल) है। इसके विपरीत 'धूम यदि वह्निव्यभिचारी हों तो वह्निजन्य न हों में' धूम और वह्निव्याभिचारित्व, तथा, धूम और वह्निजन्यत्वाभाव का सम्बन्ध प्रतीति का विषय हैं जो व्यवस्थित (नियमानुकूल) नहीं है। धूम में वह्निव्यभिचारित्व तथा वह्निजन्यत्वाभाव नही होता है, इसीलिये प्रतीति के विषय को अव्यवस्थित कहा गया है। ऐसे प्रतीति के विषय एक कोटिक होते हैं, और ये कोटि उपाधि हैं और इस उपाधि से सम्बन्ध रखने वाला सत्त्व अनिष्ट (बाधित) होता है। जो इस बाधित:अनिष्ट-सत्त्व का निर्देश करता है वह तर्क कहलाता है। दूसरे शब्दों में जो अव्यवस्थित प्रतीति के विषय की कोटि नामक उपाधि से सम्बन्ध रखने वाले अनिष्ट सत्त्व का निर्देश करता है वह तर्क कहलाता है। वर्धमानोपाध्याय तर्क के इस लक्षण में उपाधिकत्व और अव्यवस्थिततत्त्व की उपादेयता पर प्रकाश डालते हुए कहते हैं कि तर्क होने में उपाधिकत्व का होना आवश्यक है, और तर्क का हीनवलत्व स्थापित करने के लिये आपादक को अव्यवस्थित (नियम के प्रतिकूल) होना आवश्यक है। उपाधिकत्व नहीं होने से तर्क संभव नहीं है। यहाँ अव्यवस्थित प्रतीति का विषय नामक कोटि प्रयोजक या उपाधि है। तर्क में हम धूम में वह्निव्यभिचारित्व के आरोप से वहाँ वह्निजन्यत्वाभाव का आरोप करते हैं। यह तर्क का हीन-वल कहलाता है क्योंकि धूम में वह्निव्यभिचारित्व नहीं होता है और न वह्निजन्यत्वाभाव पाया जाता है। तर्क के इस हीनवलत्व के लिये आपादक को अव्यवस्थित होना आवश्यक है, अन्यथा आपादक को व्यवस्थित होने में आपाद्य को नहीं होने से आपादक और आपाद्य के तुल्यत्व में एक दूसरे का प्रतिबन्ध ही होना चाहिये, न कि आपादक का भंग। आपादक को व्यवस्थित होने का तात्पर्य है धूम में वह्निव्यभिचारित्वाभाव और इस स्थिति में धूम में वह्निजन्यत्वाभाव नहीं होता है। धूम में वह्निव्यभिचारित्वाभाव (व्यवस्थित आपादक) धूम में वह्निजन्यत्वाभाव का अवरोधक होता है। श्री वर्धमानोपाध्याय उक्त कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं) ''तदुपाधिकत्वञ्च तस्मिन् सत्यावश्यकत्वम्, अव्यवस्थिततत्वञ्च तस्य हीनबलत्वार्थम्। अन्यथापादकस्य व्यवस्थितौ तस्यापाद्यविरहेण तुल्यत्वे मिथः प्रतिबन्ध एव स्यान्नत्वापादकस्य भंगः।[2]''

तर्क का चतुर्थ लक्षण प्रस्तुत करते हुए श्री शंकर मिश्र कहते हैं कि ''व्याप्यारोपत्वा-वच्छिन्नकारणताप्रतियोगिकव्यापकतारोपो वा।[3]'' इस लक्षण का और अधिक स्पष्ट रूप श्रीवर्धमानोपाध्याय

1. न्यायलीलावतीप्रकाशविवृतिः, श्री भगीरथ ठक्कुरः, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991
2. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 515, 1991
3. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 514, 1991

प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि "व्याप्यारोपत्वावच्छिन्नकारणताप्रतियोगिककार्यताधिकरण-व्यापकारोपस्तर्कः।[1]" यहाँ 'अवच्छिन्न' और 'प्रतियोगी' पदों का सामान्य परिचय देना आवश्यक है। किसी भी पदार्थ का वह विशेष लक्षण जो अपने विहित विशिष्ट गुणों द्वारा उस पदार्थ को अन्य से पृथक् करे अवच्छेदक कहलाता है। अवच्छेदक से अवच्छेद्य अवच्छिन्न होता है। इस प्रत्यय का प्रयोग व्यावृत्ति के लिये, नियामक के रूप में, तथा समग्रता का बोध कराने के लिये होता है। पुनः 'प्रतियोगी' पद अभाव के विरोधी जैसे कार्य अपने प्रागभाव का विरोधी होता है- तथा सम्बन्ध के सम्बन्धी के अर्थ में प्रयुक्त होता है। सम्बन्ध दो पदार्थों में होता है और उन दोनों पदार्थों की स्थिति को प्रतियोगी और अनुयोगी पदों से व्यक्त किया जाता है। जो जिस सम्बन्ध से कहीं आश्रित होता है वह उस सम्बन्ध का प्रतियोगी, तथा जो जिस संबंध का अनुयोगी होता है उसमें उस सम्बन्ध से प्रतियोगी आश्रित होता है। तर्क के इस लक्षण के अनुसार व्याप्यारोपत्व से अवच्छिन्न कारणता का प्रतियोगी से सम्बन्ध रखने वाला कार्यता के अधिकरण में व्यापक का आरोप तर्क कहलाता है। इन लक्षणों के अतिरिक्त कुछ लोगों का कहना है कि असदर्थानुमान में उस रूप के अनुसार कारणता नहीं होना तर्क कहलाता है। "असदर्थानुमाने च न तद्रूप्येण कारणतेत्यन्ये।[2]"

तर्क के स्वरूप को स्पष्ट करने के पश्चात् श्रीवल्लभाचार्य तर्क के फल को स्पष्ट करने के लिये पूछते हैं कि (1) क्या विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति तर्क का फल है, वा (2) क्या साध्याभाव की शंका की निवृत्ति तर्क का फल है, वा (3) क्या साध्याभाव की न्यून कोटिक शंका वा अन्यून कोटिक शंका को रोकना तर्क का फल है। श्रीवल्लभाचार्य के शब्दों में- "ननु किमेतस्य फलम्। विपक्षजिज्ञासानिवृत्तिः शंकानिवृत्तिर्वा तन्नयूनता वा।[3]" इनके अनुसार इन तीनों में से किसी को भी तर्क का फल नहीं कहा जा सकता है। वे कहते हैं कि बार-बार हेतु और साध्य के सहचार-दर्शन के नियत अनुभव को व्यवस्थित हो जाने में संशय का अवकास होने से नियत अनुभव का प्रामाण्य ही तर्क का फल है। तर्क सहचार दर्शन के निश्चित अनुभव का परिशोधक होता है, अतः तर्क के उस परिशोधकत्व के फलस्वरूप संशय का परिशोधन होता है, तथा सहचार-दर्शन के नियत अनुभव का प्रामाण्य सिद्ध होता है।" भूयः साहित्ये तु नियतसंवेदनव्यवस्थितौ तत्प्रामाण्य एव संदेहात्। तर्कस्य तदपनोदकत्वात्।[4]"

---

1. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 515, 1991
2. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 515, 1991 वाराणसी, पृ. 515-16, 1991
3. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 515, 1991 वाराणसी, पृ. 515-16, 1991
4. वही, पृ. 521-22

श्री शंकर मिश्र के अनुसार प्रथम प्रश्न का तात्पर्य है कि क्या पक्ष में साध्याभाव कोटिक जिज्ञासा की निवृत्ति तर्क का फल है? ''विपक्षेति पक्षे साध्याभावकोटिकजिज्ञासानिवृत्तिरित्यर्थः।[1]'' इस कथन को और अधिक स्पष्ट करते हुए श्री वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि अनुमिति से पहले यह संशय होता है कि पर्वत वह्निमान् है वा नहीं। इस संशय से स्वतंत्र रूप से दो कोटियाँ उपस्थित होती है - (1) पर्वत वह्निमान् है, और (2) पर्वत वह्न्यभाववान् है। अर्थात् साध्यवान् और साध्याभाव नामक दो कोटियाँ स्वतंत्र रूप से उपस्थित होती है। श्री वर्धमानोपाध्याय के अनुसार इस प्रश्न में यह पूछा गया है कि क्या संशय से स्वतंत्र रूप से उपस्थित दो कोटियों में साध्याभाव कोटिक विषय की जिज्ञासा की निवृत्ति तर्क का फल है? श्री वर्धमानोपाध्याय के इस व्याख्या के विरोध में पूर्व पक्ष समस्या उठाते हैं कि साध्याभाव का निश्चय अनुमिति को प्रतिबन्ध्ति करता है, और इस प्रश्न की यह मान्यता है कि साध्याभाव की जिज्ञासा भी अनुमिति को प्रतिबन्धित करता है। यहाँ दोनों में भेद करते हुए पूर्व पक्ष का कहना है कि इस प्रश्न में साध्याभाव से अधिक ग्रहण किया गया है। श्री वर्धमानोपाध्याय पूर्व पक्ष से पूछते हैं कि इस भेद से पूर्व पक्ष को क्या लाभ है? इस प्रश्न के उत्तर में पूर्व पक्ष कहते हैं कि साध्याभाव के विषय को ही अनुमिति की प्रतिबन्धकता होने से साध्याभाव से अधिक ग्रहण करना व्यर्थ है। अपने पूर्व पक्ष को उत्तर देते हुए श्री वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि जिस प्रकार से साध्याभाव का निश्चय अनुमिति को प्रतिबन्धित करता है उस प्रकार से साध्याभाव की जिज्ञासा होने में भी अनुमिति नहीं होनी चाहिये, अतः यह प्रश्न समीचीन है कि क्या साध्याभाव कोटिक विषय की जिज्ञासा की निवृत्ति तर्क का फल है। श्रीवर्धमानोपाध्याय के शब्दों में- ''विपक्षेति। संशयात्स्वातन्त्र्योपस्थितोभयकोटौ साध्याभाव-कोटिगोचरजिज्ञासानिवृत्तिरित्यर्थः। ननु साध्याभावनिश्चयोऽनुमितिं प्रतिबध्नाति। ननु तज्जिज्ञासापि, तत्किं तद्विच्छेदेन, मैवम्। साध्याभावविषयत्वस्यैवानुमिति प्रतिबन्धकतयाधिकस्य व्यर्थत्वात्। तथा च साध्याभावजिज्ञासासत्त्वेऽपि नानुमितिः स्यादतस्तन्निवर्तनमेव तर्कफलमिति भावः।[2]''

प्रथम प्रश्न का उत्तर देते हुए श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति तर्क का फल नहीं है क्योंकि विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति अनुमान से ही सिद्ध होता है। ''नाद्यः। अनुमानादेव तत्सिद्धेः।[3]'' श्री वर्धमानोपाध्याय इस उत्तर को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि विपक्ष (विरोधी) की जिज्ञासा ज्ञान-मात्र का प्रतिबन्धक नहीं है। उनके अनुसार घट के जिज्ञासु द्वारा आँख खोलने के उपरान्त पट का भी ज्ञान हो जाने से यह स्पष्ट है कि विपक्ष की जिज्ञासा ज्ञान मात्र का प्रतिबन्धक नहीं है। विपक्ष की जिज्ञासा अनुमिति का भी प्रतिबन्धक नहीं है, क्योंकि तृतीय

---

1. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 515, 1991
2. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 516, 1991
3. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 16, 1991

लिंग-परामर्श के पश्चात् विपक्ष की जिज्ञासा के कारण अनुमिति में विलम्ब नहीं होता है। विपक्ष की जिज्ञासा होने में भी तृतीय लिंग-परामर्श के पश्चात् अनुमिति अविलम्ब हो जाता है। तृतीय लिंग-परामर्श को स्पष्ट करने के लिये यह कहना आवश्यक है कि व्याप्ति के ग्रहण से पहले महानस में होने वाला धूम का ज्ञान प्रथम लिंग-ज्ञान कहलाता है। इससे अग्नि का अनुमान नहीं होता है क्योंकि अभी तक व्याप्ति का निश्चय नहीं हुआ है। व्याप्ति के ग्रहण के पश्चात् महानसीय धूम भी अग्नि का अनुमापक नहीं है क्योंकि महानस में अग्नि का प्रत्यक्ष हो रहा है और वहाँ अग्नि का संशय नहीं है। जहाँ साध्य की सत्ता में संशय होता है वहीं अनुमान होता है। महानस में अग्नि की सत्ता में संशय नहीं है, अतः महानसीय धूम अग्नि का अनुमापक नहीं है। महानस में व्याप्ति-निश्चय के पश्चात् पर्वत में धूम का ज्ञान द्वितीय लिंग-ज्ञान है। इस द्वितीय लिंग-ज्ञान से भी अनुमिति नहीं होती है क्योंकि पर्वत में अग्नि की सत्ता का साधक या बाधक प्रमाण का अभाव है। वहाँ व्याप्ति का स्मरण नहीं हो रहा है इसीलिये अनुमिति नहीं हो रही है। अनुमिति के लिये पर्वत में व्याप्ति का स्मरण आवश्यक है। व्याप्ति के स्मरण के पश्चात् हमें यह ज्ञान होता है कि अग्नि से व्याप्त धूम पर्वत पर विद्यमान है। यह लिंग का तृतीय ज्ञान है। इस तृतीय लिंग-ज्ञान को ही तृतीय लिंग-परामर्श कहा गया है और इसी को अनुमान कहते हैं। 'लिंगपरामर्शोऽनुमानम्' से यह स्पष्ट है कि लिंग-परामर्श ही अनुमान है। लिंग-परामर्श अनुमिति का करण है और उसके अनन्तर अविलम्ब अनुमिति होती है। इसी हेतु से श्री वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि तृतीय लिंग-परामर्श के पश्चात् विरोधी-जिज्ञासा (विपक्ष-जिज्ञासा) के कारण अनुमिति में कोई बाधा नहीं होती है और वह अविलम्ब हो जाता है। इसी तथ्य को व्यक्त करते हुए श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति अनुमान से होता है, इसके लिये तर्क की आवश्यकता नहीं होती है। अतः विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति तर्क का फल नहीं है। श्री वर्धमानोपाध्याय अपने कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- ''अनुमानादेवेति। वस्तुतो विरोधी जिज्ञासा न ज्ञानमात्रप्रतिबन्धिका, घटजिज्ञासुना चक्षुरुन्मीलनान्तरं पटस्यापि ज्ञानात्। नाप्यनुमितेः। तृतीयलिंगपरामर्शानन्तरं विरोधी-जिज्ञासयाऽनुमितौ विलम्बाभावात्।[1]''

दूसरे प्रश्न में यह पूछा गया है कि क्या साध्याभाव की शंका की निवृत्ति तर्क का फल कहा जा सकता है,? इस प्रश्न को स्पष्ट करते हुए श्री वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि पक्षधार्मिक साध्य और साध्याभाव दोनों में संशय तुल्यवत् होने से यह प्रश्न किया गया है कि क्या एक स्थल में अर्थातृ साध्याभाव स्थल में प्रमाण की प्रवृत्ति की संभावना का निरसन तर्क का फल है? ''शंकेति। साध्यसाध्याभावयोस्तुल्यवत्संशयेनैकत्र प्रमाणप्रवृत्तिः संभवतीति तन्निवर्त्तनमित्यर्थः।[2]'' श्रीवल्लभाचार्य के अनुसार साध्याभाव की शंका की निवृत्ति तर्क का फल नहीं कहा जा सकता है क्योंकि इस स्थिति में अनुमान व्यर्थ हो जाता है। उनके अनुसार साध्य एवं साध्याभाव दोनों में

1. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 516, 1991
2. वही, पृ. 516

से साध्याभाव कोटिक शंका का निवारण हो जाने से साध्य निर्वाध रूप से प्राप्त हो जाता है और इस स्थिति में अनुमान व्यर्थ हो जाता है। इस हेतु से यह कहा गया है कि साध्याभाव कोटिक संशय की निवृत्ति तर्क का फल नहीं है। शंका की निवृत्ति विषयक निश्चय के लिये भी तर्क को आवश्यक कहना ठीक नहीं है क्योंकि शंका–निवृत्ति विषयक निश्चय अनुमान से ही हो जाता है, अत: उसके लिये भी तर्क अपेक्षित नहीं है। ''न द्वितीय:। अनुमानवैयर्थ्यात्। निश्चयार्थ तदिति चेत्। न। तत एव शंकानिवृत्तेरपि सिद्धे:।[1]''

तीसरे प्रश्न में यह पूछा गया है कि संशय के फलस्वरूप उपस्थित साध्य और साध्याभाव की कोटियों में साध्याभाव की न्यून कोटिक शंका वा अन्यून कोटिक शंका को रोकना तर्क का फल है,? इस प्रश्न को दूसरे शब्दों में व्यक्त करते हुए कहा गया है कि साध्याभाव साध्य की अनुमिति का प्रतिरोधक होता है अत: क्या साध्याभाव की न्यून कोटिक शंका वा अन्यून कोटिक शंका को रोकना तर्क का फल है जिससे कि प्रतिरोधक शक्ति न हो। इस प्रश्न को श्री शंकर मिश्र व्यक्त करते हुए कहते हैं कि क्या साध्याभाव कोटि से संबन्धित शक्ति के उत्कटकोटिकत्व को रोकना तर्क का फल है? ''तन्न्यूनतेति। साध्याभावकोटिकशक्तोत्कटकोटिकत्वनिवर्त्तनं वा तर्कफलमित्यर्थ:।[2]'' श्री वर्धमानोपाध्याय इस प्रश्न को प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि साध्याभाव कोटि में अनिष्ट को जुड़ने की क्रिया के कारण क्या उस कोटि का हीनत्व दिखाना तर्क का फल है? यहाँ साध्याभाव कोटि का हीनत्व अनिष्ट को जुड़ने से रोकता है। ''तन्न्यूनतेति। साध्याभावकोटावनिष्टप्रसंजनेन तत्कोटेर्हीनत्वमित्यर्थ:।[3]''

श्रीवल्लभाचार्य के अनुसार साध्याभाव कोटि की न्यून शंका वा अन्यून शंका का निराकरण (रोकना) तर्क का फल नहीं है। उनके अनुसार न्यून वा अन्यून शंका का निराकरण अनुमान से हो जाता है। अनुमान में निराकरणत्व होता है अत: अनुमान के निराकरणत्व के कारण तर्क से साध्याभाव कोटि की शंका का न्यूनत्व वा अन्यूनत्व का निराकरण व्यर्थ हो जाने से साध्याभाव कोटि की न्यून शंका वा अन्यून शंका को रोकना तर्क का फल नहीं है। ''न तृतीय:। न्यूनाया अन्यूनाया वा अनुमाननिवर्त्तनीयत्वेन तन्न्यूनत्वापनयनवैयर्थ्यात्।[4]'' श्रीवर्धमानोपाध्याय के अनुसार साध्याभावकोटि में न्यूनकोटिकशंका को रोकने के लिये भी अनुमान की आवश्यकता होने से इस कोटिक शंका को रोकना तर्क का फल नहीं है। यहाँ साध्याभाव कोटिक शंका के अन्तर्गत पुन:

1. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 16–17, 1991
2. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 516, 1991
3. न्यायलीलावतीप्रकाश:, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 516, 1991
4. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 517, 1991

न्यूनकोटिक शंका और अन्यून कोटिक शंका का विभाजन किया गया है। ''न्यूनाया इति। न्यूनकोटिशंका निवर्त्तनार्थमप्यनुमानस्यावश्यकत्वादित्यर्थः।[1]''

उपर्युक्त चर्चा से स्पष्ट है कि श्रीवल्लभाचार्य के अनुसार तर्क का फल न तो विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति है, न शंका की निवृत्ति है, और न साध्याभाव कोटिक न्यून शंका वा अन्यून शंका का नाश है। अतः प्रश्न उठता है कि अनुमान प्रमाण में तर्क की क्या भूमिका है? इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि तर्क परामर्शजन्य होने से अनुमान का अंग है। यह उत्तर श्रीवल्लभाचार्य को स्वीकार नहीं है। अपने मत को स्थापित करने के लिये वे दो युक्तियाँ देते हैं। पहली युक्ति तर्क के परामर्शजन्यत्व पर आधारित है और दूसरी युक्ति परामर्श तथा परामृष्यमाण के भेद पर आधारित है। श्रीवल्लभाचार्य परामर्श को अनुमिति का करण नहीं मानते, वे परामृष्यमाण अर्थात् परामर्श के विषयभूत को अनुमिति का कारण मानते हैं। उनके समक्ष दो ही विकल्प था) पहला यह कि परामर्श को अनुमिति का करण मानकर तर्क को व्यापारतया अनुमान का अंग मान लें या पुनः परामर्श को अनुमिति का करण ही न माने। श्रीवल्लभाचार्य इन दोनों विकल्पों का परित्याग कर न्याय के वस्तुवादी विचारधारा का अनुसरण करते हुए परामर्श और परामृष्यमाण विषयभूत में भेद स्थापित कर परामर्श को छोड़कर परामृष्यमाण विषयभूत को अनुमिति का करण मानकर तर्क को अनुमान का अंग मानने से अस्वीकार करते हैं। यह विकल्प एक नयी समस्या को जन्म देती है, जिसके अनुसार व्याप्ति विशेष पर आधारित हो जाता है और उसकी सार्वत्रिकता एवं सार्वकालिकता समाप्त हो जाती है। इस समस्या का निराकरण करते हुए श्रीवल्लभाचार्य प्राचीन एवं नव्य परंपरा के बीच सेतु का काम करते हुए कहते हैं कि अनुमिति में व्याप्य-ज्ञान मात्र प्रयोजक होता है न कि व्याप्य-विशेष का ज्ञान। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि प्राचीन नैयायिक ज्ञायमान लिंग को अनुमिति का करण मानते हैं न कि व्याप्यज्ञान मात्र को। जिन कारणों से नव्यनैयायिक प्राचीन नैयायिक के इस मत को दूषित करते हैं उन्हीं कारणों से प्रेरित होकर नव्य-न्याय के आगमन से पूर्व ही श्रीवल्लभाचार्य व्याप्य-ज्ञान मात्र को अनुमिति का प्रयोजक मानते हैं। तर्क को अनुमान का अंग कहने वाले श्रीवल्लभाचार्य की युक्तियों से आहत होकर कहते हैं कि अनुमान के अनुकूल व्याप्ति की उत्पत्ति में व्यभिचार-शंका की निवृत्ति के द्वार रूप से तर्क का उपयोग होने से तर्क अनुमान का अंग होता है। श्रीवल्लभाचार्य के अनुसार तर्क आहार्यारोप रूप मिथ्या ज्ञान होता है अतः यह युक्ति भी संगत नहीं है। आहार्यारोप रूप तर्क अनुमान का अंग नहीं होने से भी यह प्रश्न बना रह जाता है कि भूयोदर्शन की क्या उपादेयता है। श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि भूयोदर्शन से हेतु और साध्य के नियत अनुभव को व्यवस्थित किया जाता है और वहाँ संशय का अवकास होने से तर्क का उपयोग विषय के परिशोधक के रूप में किया जाता है। आगे की चर्चा इसी योजना पर आधारित है।

---

1. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 517, 1991

तर्क का फल उक्त तीनों विकल्पों में से एक भी श्रीवल्लभाचार्य को स्वीकार नहीं है अत: उनके लिये अनुमान प्रमाण में तर्क की भूमिका स्पष्ट करना आवश्यक था। यह कहा जा सकता है कि चूँकि अनुमान (तृतीय लिंग-परामर्श) अपने करणत्व रूप से व्यापारतया तर्क की अपेक्षा करता है इसीलिये तर्क अनुमान का अंग है। ''ननु अनुमानं करणत्वेन व्यापारतया तर्कमपेक्षत इति चेत्।[1]'' यहाँ अनुमान का अर्थ तृतीय लिंगपरामर्श है जैसा कि श्रीवर्धमानोपाध्याय कहते हैं– ''अनुमानमिति। तृतीयलिंगपरामर्श इत्यर्थ:।[2]'' तृतीय लिंग-परामर्श करणत्व रूप से अनुमिति रूप कार्य करता है। यहाँ व्यापार रूप से तर्क अपेक्षित है। तर्क यहाँ परामर्शजन्य है और अनुमान का अंग है। श्रीवल्लभाचार्य के अनुसार तर्क अनुमान का अंग नहीं है क्योंकि जिस तरह कुल्हाड़ी में दृढ़ मुट्ठी के बन्धन का व्यापार नहीं होने में छेदन कार्य नहीं होता है उस तरह तर्क-ज्ञान के विना लिंग से अनुमिति का नहीं होना नहीं देखा जाता है। तर्क-ज्ञान के विना हम लिंग से अनुमिति का होना देखते हैं, अत: तर्क अनुमान का अंग नहीं है। ''ननु अनुमानं करणत्वेन व्यापारतया तर्कमपेक्षत इति चेत्। न। दात्रदौ दृढमुष्टिनिष्पीडनादिव्यापारव्यतिरेके छिदानुपपत्तिवत्तर्कज्ञानं विना लिंगादनुमिति-व्यतिरेकादर्शनात्।[3]'' श्रीवर्धमानोपाध्याय इस युक्ति को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि वस्तुत: व्याप्तिग्राहक वा विषयपरिशोधक तर्क परामर्शजन्य नहीं होता है। उनके अनुसार तर्क को परामर्शाजन्यत्व होता है। अत: श्री वर्धमानोपाध्याय कुल्हाड़ी के उदाहरण को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि व्याप्तिग्राहक वा विषयपरिशोधक तर्क के परामर्शाजन्यत्व के आधार पर श्री वल्लभाचार्य तर्क को अनुमान का अंग नहीं मानते हैं। उनके अनुसार तर्क को अनुमान का अंग कहना उचित नहीं है। श्री वर्धमानोपाध्याय लिखते हैं- ''दात्रदाविति। वस्तुतो व्याप्तिग्राहकस्य विषयपरिशोधकस्य वा तर्कस्य परामर्शाजन्यत्वान्नेदं युक्तमिति भाव:।[4]'' उनके अनुसार तर्क के परामर्शाजन्यत्व के फलस्वरूप ही तर्क-ज्ञान के विना लिंग से अनुमिति का होना देखा जाता है। श्रीवल्लभाचार्य का द्वितीय युक्ति यह है कि परामर्श अनुमिति का करण ही नहीं है, पुन: व्यापार रूप से तर्क की अपेक्षा करना व्यर्थ है। श्रीवल्लभाचार्य परामर्श और परामृष्यमाण (परामर्श का विषयभूत) में भेद करते हुए कहते हैं कि परामृष्यमाण (परामर्श का विषयभूत) हेतु ही अनुमिति का करण होता है। उनके अनुसार लिंग का अवान्तर-व्यापार उसका अपना ज्ञान होना चाहिये न कि तर्क। इस प्रकार

---

1. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 517, 1991
2. न्यायलीलावतीप्रकाश:, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 517, 1991
3. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 17, 1991
4. न्यायलीलावतीप्रकाश: श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर, शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 517, 1991

श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि तर्क अनुमान का उपकारक नहीं है, और यह अनुमान का अंग नहीं कहा जा सकता है। श्रीवल्लभाचार्य के अनुसार- ''स्वज्ञानं वा लिंगस्यावान्तरव्यापारः स्यात्तदनुपकारकं नेदमनुमानांगम्।[1]'' इसे स्पष्ट करते हुए श्रीवर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि परामर्श का विषय भूत लिग अनुमिति में करण होता है। उस कारण से अपने विषय के साथ परामर्श लिंग का व्यापार कहलाता है। जो तर्क को अनुमान का अंग कहते हैं वे तृतीय लिंग-परामर्श को अनुमिति में करण मानते हैं न कि परामर्श का विषय भूत लिंग को। वहाँ तृतीय लिंग-परामर्श अपने करणत्व रूप से तर्क को व्यापार रूप से अपेक्षा करता है परन्तु यहाँ परामर्श अपने विषय के साथ लिंग का व्यापार रूप से जाना जाता है। यद्यपि अनुमिति में लिंग का कारणत्व अतीत और अनागत लिंग के सामान्य से नहीं होता है तथापि अनुमिति में व्याप्य-ज्ञान मात्र प्रयोजक होता है न कि व्याप्य-विशेष का ज्ञान। और उस प्रकार से अतीत के लिंग के स्थल में धूमादि के प्रागभाव और ध्वंसाभाव दोनों को लिंगत्व होता है और उन दोनों को विद्यमानत्व होता है। इस प्रकार श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि तर्क अनुमान का अंग नहीं है। ''स्वज्ञानं वेति। परामृष्यमाणं लिंगमनुमितौ करणं तेन लिंगस्य सविषयः परामर्शो व्यापार इत्यर्थः। यद्यप्यनुमितौ लिंगस्याऽतीताऽनागतसाधारण्येन कारणत्वमेव नास्ति तथाप्यनुमितौ व्याप्यज्ञानमात्रं प्रयोजकं न तु व्याप्यविशेषज्ञानम्। तथा चाऽतीतादिलिंगस्थले धूमादिप्रागभावध्वंसयोर्लिंगत्वं तयोश्च विद्यमानत्वमिति भावः।[2]''

तर्क को अनुमान का अंग होने के विरोध में श्रीवल्लभाचार्य द्वारा प्रस्तुत युक्तियों के उत्तर में कहा गया है कि अनुमान के अनुकूल प्रतिबन्ध (व्याप्ति) की उत्पत्ति में व्यभिचार-शंका की निवृत्ति के द्वार रूप से तर्क का उपयोग होने से तर्क अनुमान का अंग है। ''अत्रेच्यते। अनुमानानुकूलप्रतिबन्धनिश्चयोत्पत्तौ व्यभिचारशंकानिवृत्तिद्वारेणास्योपयोगात्।[3]'' श्री शंकर मिश्र 'निवृत्ति' के स्थान पर 'विरह' का प्रयोग कर उक्त कथन की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि व्याप्य और व्यापक का सहचार-दर्शन स्वयमेव व्याप्तिग्राहक नहीं होता है। व्याप्य और व्यापक का सहचार-दर्शन व्यभिचार की शंका से निवृत्त होना चाहिये। तर्क द्वारा व्यभिचार की शंका हटाकर उस व्यभिचार की शंका के विरह की सहायता प्राप्त कर सहचार-दर्शन व्याप्ति का ग्रहण करता है। अतएव कहते हैं कि व्यभिचार-शंका के विरह की सहायता प्राप्त सहचार-दर्शन व्याप्ति-ग्राहक होता है और वह व्यभिचार की शंका तर्क से हटाया जाता है। श्री शंकर मिश्र के शब्दों में- ''अनुमानेति। व्यभिचारशंकाविरहसहकृतं सहचारदर्शनं व्याप्तिग्राहकं सा च तर्केणापनीयत इत्यर्थः।[4]'' श्री शंकर

1. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 17-18, 1991
2. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर, शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 517, 1991
3. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 518, 1991
4. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 518, 1991

मिश्र की व्याख्या में यह प्रश्न अनुत्तरित है कि व्यभिचार-शंका का विरह तर्क से कैसे संभव है? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए श्री वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि तर्क से अनिष्ट दिखाते हुए व्यभिचार की शंका का अभाव दिखाया जाता है। तर्क से हम कहते हैं कि धूम यदि वह्निव्यभिचारी हों तो वह्निजन्य न हो। इस प्रकार धूम में वह्निव्यभिचारित्व की शंका अभाव दिखाकर धूम को वह्निजन्य कहते हैं। श्री वर्धमानोपाध्याय इस युक्ति की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि इस युक्ति के अनुसार व्यभिचार की शंका के विरह की सहायता प्राप्त सहचार-दर्शन व्याप्ति का ग्राहक होता है, और वह शंका तर्क से निरस्त किया जाता है। अतः व्याप्ति के ग्रहण में तर्क का उपयोग होता है। ''अनुमानानुकूलेति। व्यभिचारशंकाविरहसहकृतं सहचारदर्शनं व्याप्तिग्राहकम्, सा च तर्केणानिष्टमुपदर्शयता निवर्त्त्यत इति व्याप्तिग्रहे तर्कस्योपयोग इत्यर्थः।[1]'' इस प्रकार तर्क की भूमिका अनुमान के अंग के रूप में दिखाने का प्रयास किया गया है।

यह सही है कि तर्क विद्यात्मक अनुमिति के प्रकरण में प्रस्तुत किया जाता है, परन्तु वह स्वयं आहार्यारोप रूप मिथ्या ज्ञान होता है, क्योंकि तर्क का हेतु आरोपित और उसका विषय बाधित होता है। आरोप यहाँ निश्चयात्मक मिथ्या ज्ञान का वाचक है। निश्चयात्मक मिथ्या ज्ञान का आहार्य एवं अनाहार्य नामक दोनों प्रकारों का वर्णन किया जा चुका है, अतः यहाँ वक्तव्य नहीं है। धूम और वह्नि के साहचर्य में इच्छा से धूम में वह्निजन्यत्वाभाव का ज्ञान आहार्यारोप रूप है क्योंकि वह धूम में वह्निव्यभिचारित्व रूप हेतु के आरोप से उत्पन्न होता है। वास्तव में धूम में वह्निजन्यत्वाभाव का आरोप किया जाता है। धूम के वास्तविक रूप से विद्यमान वह्निजन्यत्व से वह्निजन्यत्वाभाव बाधित होता है। इसीलिये कहा गया है कि तर्क का हेतु आरोपित और विषय बाधित होता है। 'यदि' पद के अर्थ से भी तर्क का आहार्यारोप रूप सिद्ध होता है। 'धूम यदि वह्निव्यभिचारी हों तो वह्निजन्य न हों' तर्क का एक उदाहरण है जहाँ 'यदि' पद के द्वारा धूम में वह्निव्यभिचारित्व और वह्निजन्यत्वाभाव नामक दो कोटियों को आकस्मिक रूप से आ जाने से एक को ग्रहण करने की इच्छा होती है। दोनों कोटियों के विषय भूतों को स्वीकार करना इष्ट नहीं है। दोनों में से किसी एक की सत्तानपेक्ष स्वीकृति मात्र इष्ट है। 'यदि' के इसी अर्थ के फलस्वरूप तर्क को आहार्यारोप रूप कहा गया है। अतः यह कहना अनुचित है कि अनुकूल व्याप्ति की उत्पत्ति में व्यभिचारशंका की निवृत्ति के द्वार रूप से तर्क का उपयोग होने से तर्क अनुमान का अंग है। श्रीवल्लभाचार्य के शब्दों में– ''स चायमाहार्यरोपरूपः। आरोपितहेतुसमुत्थत्वात् बाधितविषयत्वाच्च। कोटिद्वयोपनिपाते चैककोटिपरिग्रहस्य यद्यर्थत्वात्।[2]''

तर्क को अनुमान का अंग कहने के लिये यह कहा जा सकता है कि भूयो-दर्शन की अपेक्षा से कोई लाभ नहीं है क्योंकि तर्क द्वारा हेतु और साध्य के सहचार के एक दर्शन से ही

1. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस,
2. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 18-20, 1991

व्याप्ति का ग्रहण हो जाता है। यह कहा गया है कि भूयो-दर्शन होने में भी व्यभिचार की शंका बनी रहती है और उस व्यभिचार की शंका निरास तर्क से होता है। अत: जहाँ भूयो-दर्शन नहीं होता है वहाँ भी व्यभिचार की शंका की निवृत्ति तर्क से तुल्यत्व के आधार पर हो जाता है। अनौपाधिकत्व के निश्चय के लिये भी अनुकूल तर्क की ही आवश्यकता होती है, उसके लिये भी भूयो-दर्शन अपेक्षित नहीं है। इस प्रकार एक ही दर्शन से व्याप्ति का ग्रहण हो जाने से भूयो-दर्शन से लाभ नहीं है। ''तथापि किं भूयोदर्शनापेक्षया, व्यभिचार सन्देहस्य तत्रापि सत्त्वात्। विपक्षे बाधकस्यैतदभावेऽपि तुल्यत्वात्। उपाध्यभावस्य चानुकूलतर्कवेद्यत्वादिति चेत्।[1]'' श्री शंकर मिश्र इस युक्ति की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि हेतु और साध्य के सहचार में व्यभिचार की शंका की निवृत्ति और व्याप्ति का ग्रहण एक दर्शन से विशिष्ट तर्क से ही हो जाता है अत: भूयो-दर्शन से कोई लाभ नहीं है। श्री शंकर मिश्र के शब्दों में– ''तथापीति। तर्कश्च व्याप्तिग्राहक:, स सकृद्दर्शनविशिष्ट एवेति किं भूयोदर्शनेनेत्यर्थ:।[2]'' इस परिप्रेक्ष्य में श्रीवल्लभाचार्य एवं उनके ग्रंथ के टीकाकारों ने अनुमान में भूयो-दर्शन की उपादेयता स्पष्ट करते हुए तथा तर्क के अपनोदकत्व के आधार पर उसे परिशोधक के रूप में प्रस्तुत करते हुए अनुमान प्रमाण में उनकी भूमिका स्पष्ट करते हैं।

व्यभिचार की शंका की निवृत्ति के लिये भूयो-दर्शन की आवश्यकता पर बल देने के लिये श्रीवर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि हेतु और साध्य के एक वार देखे गये सहचार दर्शन में व्यभिचारी की साधारणता पायी जाती है, फलत: व्यभिचारी की साधारणता के कारण वह सहचार दर्शन व्यभिचार की शंका का धायक होता हैं वहाँ व्यभिचार की शंका का धायकत्व होने से उसके निरास के लिये भूयोदर्शन अपेक्षित है। ''ननु तथापि सकृत्सहचारदर्शनस्य व्यभिचारिसाधारणतया व्यभिचारशंकाधायकत्वात्तन्निरासार्थं भूयोदर्शनापेक्षेति।[3]''

भूयोदर्शन को व्यर्थ कहने वालों का कहना है कि पार्थिवत्व और लोहलेख्यत्व के सहचार के भूयोदर्शन में भी उन दोनों के सहचार में व्यभिचार होने से वह व्यभिचार की शंका का धायक होता है, फलत: भूयो-दर्शन से लाभ नहीं है। ''भूयोदर्शनेऽपि पार्थिवत्वलोहलेख्यत्व-योर्व्यभिचारात्तछंकाधायकत्वादित्यर्थ:।[4]'' इसे स्पष्ट करते हुए श्री शंकर मिश्र कहते हैं कि इनके अनुसार जिस प्रकार से एक वार के दर्शन को व्यभिचारी का सामान्य लक्षण होता है उस प्रकार से पार्थिवत्व और लोहलेख्यत्व में भूयो दर्शन को भी व्यभिचारी का सामान्य लक्षण होता हैं। कुछ भूयो-दर्शन या अपने स्थानों में अनेक वार होते हैं या यूँ ही दोनों (हेतु और साध्य) का अनेक

1. वही, पृ. 520
2. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 520, 1991
3. न्यायलीलावतीप्रकाश:, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 520, 1991
4. वही, पृ. 520

दर्शन होता है। उन सब दर्शनों का वैशिष्ट्य है कि वहाँ सहानवस्थान का दर्शन होता है। तीन-चार भूयो-दर्शन के सहानवस्थान का दर्शन नामक सामान्य से व्यभिचार की शंका की निवृत्त की उपपत्ति नहीं हो पताी है। जब यह कहा जाता है कि हेतु और साध्य के सहचार का भूयो-दर्शन में भी व्यभिचार की शंका का धायकत्व होता है तो भाव यह है कि हेतु और साध्य के सहचार का सभी दर्शन उपलब्ध नहीं होता है जिससे कि यह कहा जा सके कि सहचार में व्यभिचार की शंका नहीं है। व्यभिचार की शंका की निवृत्ति के लिये सहचार का सभी दर्शन प्राप्त होना आवश्यक है। सहचार के तीन-चार दर्शनों के सहानवस्थान का दर्शन नामक सामान्य से व्यभिचार की शंका की निवृत्ति नहीं हो पाती है। इस प्रकार कहा गया है कि भूयोदर्शन से कोई लाभ नहीं है। श्री शंकर मिश्र के शब्दों में) ''यथा सकृद्दर्शनं व्यभिचारिसाधारण्यं तथा पार्थिवत्वलौहलेख्यत्वादौ भूयोदर्शनमपि। किं च भूयांसि दर्शनानि भूयः स्वस्थानेषु दर्शनं वा भूयसां दर्शनं वा तत् सर्व्व त्रिचतुरादिसाधारण्येन दर्शनानां सहानवस्थानदर्शनेन चानुपपन्नमिति भावः।[1]''

इस युक्ति के विरोध में यह कहा जा सकता है कि जिन स्थलों पर भूयो-दर्शन से व्यभिचार की शंका की निवृत्ति नहीं हो पाती है, जैसे कि पार्थिवत्व और लोहलैख्य में, उन्हीं स्थलों में व्यभिचार की शंका की निवृत्ति तर्क से होती है, अन्यथा तर्क के रहने पर भी व्यभिचार की शंका की निवृत्ति के लिये भूयो-दर्शन अपेक्षित है। इसीलिये भूयो-दर्शन को व्यर्थ कहना उचित नहीं है। इस युक्ति को सारहीन बताते हुए कहते हे कि हेतु और साध्य के जिस सहचार का भूयो-दर्शन होता है वहाँ भी व्यभिचार की शंका की निवृत्ति तर्क से ही होता है, और जहाँ भूयो-दर्शन नहीं होता है वहाँ तुल्यत्व के आधार पर विपक्ष-बाधक तर्क से व्यभिचार की शंका की निवृत्ति होती है। विपक्ष-बाधक तर्क के अनुसार हेतु अपने विपक्ष में बाधक होता है। जब यह कहा जाता है कि हेतु को अपने विपक्ष में बाधक होने से व्यभिचार की शंका की निवृत्ति होती है तो भाव यह है कि हेतु और साध्य की कारणता भूयोदर्शनत्व से नहीं सहचारदर्शनत्व से ही होता है। ''विपक्षे बाधकादिति। तथा च न भूयोदर्शनत्वेन कारणता, किन्तु सहचारदर्शनत्वेनैव।[2]'' तर्क ही आवश्यक होने से और लाघव होने से व्याप्ति-ग्राहक है, अतः भूयो-दर्शन से कोई लाभ नहीं है। और न यह कह सकते हैं कि भूयो-दर्शन के विना विपक्ष-बाधक तर्क अवतरित ही नहीं होता है क्योंकि व्युत्पन्न को प्रथम दर्शन में ही विपक्ष-बाधक तर्क अवतरित हो जाता है। अतः व्यभिचार की शंका की निवृत्ति के लिये भूयो-दर्शन अपेक्षित नहीं है। श्रीवर्धमानोपाध्याय इस युक्ति को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''ननु विपक्षबाधकाद्भूयोदर्शनाविशेषेऽपि शंकानिवृत्तिः स्यादित्यत आह– विपक्षबाधकस्येति। आवश्यकत्वाल्लाघवाच्च तदेव व्याप्तिग्राहकमस्तु किं भूयोदर्शनेनेत्यर्थः। न च भूयोदर्शनं विना विपक्षबाधकस्तर्क एव नावतरति, व्युत्पन्नस्य प्रथम दर्शने तदवतारात्।[3]

1. न्यायलीलावती कण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 520, 1991
2. न्यायलीलावतीप्रकाशविवृतिः, श्रीभगीरथ ठक्कुरः, हरिहर शास्त्री (संपा. चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 522, 1991, वाराणसी, पृ. 520, 1991
3. न्यायलीलावतीप्रकाशः, श्रीवर्धमानोपाध्याय, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस,

भूयो-दर्शन के पक्ष में यह कहा जा सकता है कि उपाधि के अभाव का ज्ञान व्याप्ति के ग्रहण के लिये आवश्यक है और वह भूयो-दर्शन से प्राप्त होता है, अत: भूयो-दर्शन व्यर्थ नहीं है। यहाँ यह कहा गया है कि उपाधि का अभाव अर्थात् अनौपाधिकत्व का ज्ञान भूयो-दर्शन से नहीं अपितु अनुकूल तर्क से होता है क्योंकि वह अनुकूल तर्क द्वारा ज्ञात होने के योग्य होता हैं अत: भूयो-दर्शन से कोई लाभ नहीं है। इस युक्ति की व्याख्या करते हुए श्री वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि अनौपाधिकत्व का ज्ञान व्याप्ति का ग्राहक होता है, और उसका ज्ञान उस देश-काल में वहाँ अवस्थित घटादियों के उपाधित्व की शंका के निरास में होना चाहिये। उस शंका का निरास किसी धर्म को साध्य का अव्यापक होने के ज्ञान से और किसी धर्म को साधन का व्यापक होने के ज्ञान से नहीं होना चाहिये। वे ज्ञान उपाधि की शंका के निरास के लिये पर्याप्त नहीं है। भूयो-दर्शन के पक्ष में यह कहा गया है कि उपाधित्व की शंका का निरास भूयो-दर्शन के विना नहीं होता है। अत: श्रीवल्लभाचार्य 'उपाधि के अभाव' का प्रयोग करते हुए कहते हैं कि उपाधि के अभाव को अनुकूल तर्क के ज्ञान का विषय होने से उपाधि के अभाव का ज्ञान अनुकूल तर्क से होता है। उपाधित्व की शंका के निरास के लिये यह आवश्यक है किसी धर्म को उस देश और काल में अवस्थित साध्य का व्यापक नहीं होना चाहिये तथा उस देश और काल में अवस्थित साधन का अव्यापक नहीं होना चाहिये, क्योंकि कोई धर्म साध्य का व्यापक होते हुए साधन का अव्यापक होने में उपाधि कहलाता है। उपाधित्व की शंका के निरास के लिये यह आवश्यक है कि हेतु और साध्य के सहचार में कोई ऐसा धर्म नहीं हो जो साध्य का व्यापक होते हुए साधन का अव्यापक हों इस औपाधिक सम्बन्ध का स्पष्टीकरण आवश्यक है। औपाधिक सम्बन्ध स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं होता है। जैसे 'जहाँ-जहाँ अग्नि है, वहाँ-वहाँ धूम है' एक औपाधिक सम्बन्ध है क्योंकि 'आर्द्रेन्धनसंयोग' यहाँ उपाधि है। आर्द्रेन्धन संयोग धूम (साध्य) का व्यापक और साथ-साथ अग्नि (साधन) का अव्यापक है। आर्द्रेन्धनसंयोग का धूम (साध्य) का व्यापक होना 'जहाँ-जहाँ धूम है, वहाँ-वहाँ आर्द्रेन्धन संयोग है' से स्पष्ट है। पुन: हम यह नहीं कह सकते कि 'जहाँ-जहाँ अग्निमत्त्व है, वहाँ-वहाँ आर्द्रेन्धनसंयोग हैं' इससे आर्द्रेन्धनसंयोग का अग्नि (साधन) का अव्यापक होना स्पष्ट होता है। जहाँ-जहाँ 'अग्नि' रूप साधन होता है, वहाँ-वहाँ 'आर्द्रेन्धनसंयोग' नियमित रूप से नहीं होता है। जैसे-अग्नि से तप्त लौह पिंड में अग्नि रूप साधन के विद्यमान रहने पर भी 'आर्द्रेन्धनसंयोग' नहीं रहता है। अत: 'आर्द्रेन्धनसंयोग' में अग्नि रूप साधन की अव्यापकता है। इसीलिये 'आर्द्रेन्धनसंयोग' को उपाधि कहा गया है। इससे यह कहा जा सकता है कि जो साध्य का व्यापक होते हुए साधन का अव्यापक होता है उपाधि कहलाता है।

जो यह कहते हैं कि उपाधित्व की शंका का निरास भूयो-दर्शन के विना नहीं होता है उनके विरोध में भूयोदर्शन को व्यर्थ कहने वाले युक्ति देते हैं कि उपाधि प्रत्यक्ष-योग्य (योग्योपाधि) एवं प्रत्यक्षायोग्य (अयोग्योपाधि) भेद से दो प्रकारक होते हैं। इनमें योग्योपाधि का ग्रहण प्रत्यक्ष से होता है, परन्तु अयोग्योपाधि का ग्रहण प्रत्यक्ष से नहीं होता है। योग्योपाधि अनुपलब्ध रूप नहीं होता है, इसीलिये योग्योपाधि की अनुपलब्धि को अग्राह्यत्व होता है। योग्योपाधि की अनुपलब्धि अग्राह्य

होने से उसकी अनुपलब्धि उस योग्योपाधि के अभाव की ग्राहिका होती है। उदाहरण स्वरूप 'आर्द्रेन्धनसंयोग' उपलब्ध रूप योग्योपाधि है। इसका अनुपलब्ध रूप नहीं होता है। योग्योपाधि का अनुपलब्ध रूप नहीं होने से इसकी अनुपलब्धि अग्राह्य होता है। फलतः आर्द्रेन्धनसंयोग की अनुपलब्धि उसके अभाव की ग्राहिका है और इस अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है। परन्तु अयोग्योपाधि प्रत्यक्षायोग्य होने से अनुपलब्ध रूप होता है। अनुपलब्ध रूप होने से इस अनुपलब्धि को इसके अभाव की ग्राहिका नहीं कहा जा सकता है। फलतः इसके अभाव के ज्ञान को अनुमानाधीन कहा जा सकता है। परन्तु अनुमानाधीन के ज्ञान से अनवस्था की आपत्ति उठ जाती है क्योंकि एक अनुमान की उपाधि के निरास के लिये दूसरा, दूसरे अनुमान की उपाधि के निरास के लिये तीसरा अनुमान आवश्यक होता है, और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जाता है। इस अनवस्था दोष से बचने के लिये अनुकूल तर्क की आवश्यकता होती है। अनुकूल तर्क की आवश्यकता होने से वही अनौपाधिकत्व का निश्चय करता है और इस प्रकार भूयो-दर्शन से कोई लाभ नहीं है। श्री वर्धमानोपाध्याय इस युक्ति को व्यक्त करते हुए कहते हैं कि- ''ननु चानौपाधिकत्वज्ञानं व्याप्तिग्राहकं तद्देशकालतत्रावस्थितघटादीनामुपाधित्वशंकानिरासे स्यात्। तच्छंकानिरासश्च कस्यचित् साध्याव्यापकत्वज्ञानात्, कस्यचित् साधनव्यापकत्वज्ञानान्न स्यात्। तच्च न भूयोदर्शनं विनेत्यत आह-उपाध्यमावस्य चेति। अयोग्योपाध्यभावस्य योग्यानुपलब्ध्यग्राहयत्वेनानुमानाधीनज्ञानत्वेनानवस्थापत्तेरनुकूलतर्कस्यावश्यकतया तत एवानौपाधिकत्वनिश्चय इत्यर्थः।[1]''

भूयो-दर्शन को व्यर्थ कहना अनुचित है क्योंकि अखिल रूप से साधन का साध्य के साथ सहचार व्याप्ति है, और वह अखिलत्व भूयो-दर्शन से प्राप्त होता है। यह युक्ति दी जाती है कि प्रथम दर्शन से भी व्याप्ति-ग्रह हो जाता है और उस प्रकार से भी हमें व्याप्ति के सम्पादन में संशय नहीं होना चाहिये। अतः भूयो-दर्शन अपेक्षित नहीं है। यह युक्ति न्यायलीलावती में प्रयुक्त 'प्रथमतः' पद की व्याख्या से स्पष्ट है।'' प्रथमत इति। यद्यपि प्रथमदर्शनमात्रेणापि व्याप्तिग्रहोऽनुपलम्भबाधित एव, तथापि तत् कल्पने तदुत्तरं व्याप्तिसंशयो न स्यादेवेत्यर्थः।[2]'' यह कहना कि भूयोदर्शन व्यर्थ है और प्रथम सहचार दर्शन से ही व्याप्ति का ग्रहण हो जाता है उचित नहीं है, क्योंकि प्रथम सहचार दर्शन से नियत सहचार के अनुभव का अभाव होता है। अनेकानेक वार सहचार दर्शन से ही व्याप्ति का निश्चय अनुभव सिद्ध होता है। भूयो-दर्शन को व्याप्ति का निर्णायक न मानें तो प्रथम सहचार दर्शन के बाद व्यभिचार-शंका की उपपत्ति नहीं होनी चाहिये। परन्तु प्रथम सहचार दर्शन के पश्चात् व्यभिचार की शंका की उपपत्ति होती है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि व्याप्ति का ग्रहण तो प्रथम दर्शन से ही हो जाता है, परन्तु व्यभिचार की शंका का निरास भूयो-दर्शन से होता है। ''ननु व्याप्तिग्रहः प्रथमदर्शनत एव, व्यभिचारशंका तु भूयोदर्शनापनेयेत्यत आह-ब्राह्मणत्वेति।[3]'' इस आक्षेप

1. वही, पृ. 520
2. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 521, 1991
3. न्यायलीलावतीकण्ठाभरणम्, श्रीशंकर मिश्र, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 521, 1991

के उत्तर में भूयोदर्शन को व्याप्ति–ग्रह के लिये आवश्यक मानने वाले कहते हैं कि भूयो–दर्शन व्याप्ति का निश्चायक न हो तो विभिन्न ब्राह्मणों में ब्राह्मणत्व और विभिन्न रत्नों में रत्नत्व के सादृश्यों का ब्राह्मणत्व और रत्नत्व प्रकार से अवभास होने में प्रथम दर्शन ही पर्याप्त होगा, और उत्तर काल के भूयो–दर्शन को विपरीत शंका मात्र का निरास करने के आपत्ति उठ जायेगी। इसीलिये कहा गया है कि भूयो–दर्शन से हम हेतु और साध्य के अनेक सहचार में उन दोनों के साहचर्य का निश्चित अनुभव व्यवस्थित करते हैं। यहाँ आक्षेप किया जाता है कि भूयो–दर्शन के बाद भी संशय रह जाता है जैसे कि निम्न पंक्ति से स्पष्ट है) ''ननु भूयोदर्शनानन्तरमपि संशयतादवस्थ्यमिति।[1]'' इसी आक्षेप के उत्तर में कहा गया है कि हेतु और साध्य के अनेक सहचार में उन दोनों के साहचर्य का निश्चित अनुभव व्यवस्थित हो जाने में उन दोनों के नियत अनुभव के प्रामाण्य में संशय का अवकास होने से तर्क का उपयोग उसके परिशोधकत्व के आधार पर किया जाता है। व्याप्ति–निर्णय में तर्क परिशोधक का कार्य करता है और इसी हेतु से अनुमान–प्रमाण में उसका निरूपण किया गया है। इस युक्ति को श्रीवल्लभाचार्य निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''मैवम्। प्रथमतो नियतसंवेदनाभावात्। अन्यथोत्तरत्र संदेहानुपपत्तेः। ब्राह्मणत्वरत्नत्वसादृश्यानां तथा सत्यवभासे उत्तरकाले प्रचुरदर्शनस्य विपरीतशंकामात्रविच्छेदफलतापत्तेः। भूयः साहित्ये तु नियतसंवेदनव्यवस्थितौ तत्प्रामाण्य एव सन्देहात्। तर्कस्य तदपनोदकत्वात्।[2]''

सारांश रूपेण यह कहा जा सकता है कि विपक्ष की जिज्ञासा की निवृत्ति को, विपर्यय की आशंका की निवृत्ति को, और साध्याभाव कोटि की न्यून शंका वा अन्यून शंका की शैथिल्यता स्थापित करने को श्रीवल्लभाचार्य तर्क का फल नहीं मानते हैं। उनके अनुसार तो व्याप्ति–निर्णय में तर्क परिशोधक का कार्य करता है। श्रीवल्लभाचार्य प्रथम विकल्प को तर्क का फल नहीं मानकर उदयनाचार्य के मत को खंडित करते हैं। उदयनाचार्य के अनुसार तर्क से साध्याभाव प्रकारक विपक्षेच्छा का निराकरण किया जाता है। हेतु और साध्य के सहचार में यावत् आशंका होती है, तब तक तर्क की प्रवृत्ति होने से उस वर्तमान तर्क से ही अनिष्ट की उपलब्धि उपाधि कोटि में या उस पर आश्रित व्यभिचार कोटि में साध्याभाव प्रकारक विपक्षेच्छा का निरास करता है। जब तक व्यभिचार की शंका चलती है, तब तक तर्क भी उनको विनष्ट करने के लिये चलता हैं । तर्क अपनी विद्यमानता के द्वारा अपने अनिष्टापत्ति स्वरूप से पक्ष विशेष्यक साध्याभाव प्रकारक निश्चय की इच्छा को विनष्ट करता है। तर्क के द्वारा जब विपक्षेच्छा का विनाश प्रमाता पुरुष में हो जाता है, तब उस प्रमाता पुरुष को जिस प्रकार की व्याप्ति का ज्ञान अपेक्षित रहता है, वह निर्विघ्न रूप से प्राप्त होता है। तर्क के फल को व्यक्त करते हुए उदयनाचार्य लिखते हैं– ''स्वीकृतमनुमानम्, सुहृद्भावेन पृच्छामः कथमाशंका निवर्तनीया इति चेत्। न यावदाशंकं तर्कप्रवृत्तेः। तेन हि वर्तमानेनोपाधिकोटौ तदायत्तव्यभिचारकोटौ वाऽनिष्टमुपनयतेच्छा विच्छिद्यते। विच्छिन्नविपक्षेच्छश्च प्रमाता

1. वही, पृ. 521
2. न्यायलीलावती, श्रीवल्लभाचार्य, हरिहर शास्त्री (संपा.), चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 21–22, 1991

भूयोदर्शनोपलब्धसाहचर्यलिंगमनाकुलोऽधितिष्ठति, अधिष्ठिताच्च करणात् क्रियापरिनिष्पत्तिरिति किमनुपपन्नम्।[1]" श्रीवल्लभाचार्य प्रथम विकल्प को अस्वीकार कर उदयनाचार्य के उक्त मत का खंडन करते हैं।

दूसरे विकल्प को अस्वीकार कर श्रीवल्लभाचार्य वाचस्पति के मत का खंडन करते हैं। वाचस्पति के अनुसार तर्क से विपर्यय की अशंका का निरास होता है। वे कहते हैं कि प्रमाण जिस विषय में प्रवर्त होने के लिये उद्यत होता है, उस विषय के विपर्यय की आशंका में प्रमाण तावत प्रवर्त नहीं होता यावत अनिष्टापत्ति से विपर्यय की आशंका का निरास नहीं हो जाता है। विपर्यय की आशंका के निरास से ही प्रमाण अपने विषय में संभव होता है। "यस्मिन् विषये प्रमाणं प्रवर्तितुमुद्यतं तद्विपर्ययाशंकायां न तावत् प्रमाणं प्रवर्तते, न यावदनिष्टापत्त्या विपर्ययाशंका अपनीयते। तदपनय एव च स्वविषये प्रमाण संभव इति।[2]"

श्रीवल्लभाचार्य तीसरे विकल्प को अस्वीकार कर जयन्त भट्ट के मत का खंडन करते हैं। जयन्त भट्ट के अनुसार साध्याभाव कोटिक इतर पक्ष की न्यून वा अन्यून कोटिक शंका को शिथिल करना तर्क का फल है। उनके अनुसार सामान्यतः ज्ञात धर्मी में एक पक्ष के अनुकूल प्रमाण का दर्शन होने से उसमें होने वाला संभावना प्रत्यय अर्थात् भवितव्यता का अवभास होने पर तद्-ग्राहक प्रमाण को अनुग्रहित कर उससे इतर पक्ष की न्यून वा अन्यून कोटिक शंका की शिथिलता के सम्पादनार्थ उन प्रमाणों को तत्त्वज्ञान के लिये प्रवृत्त कराने वाला ऊह तर्क कहलाता है। "अविज्ञाततत्त्वे सामान्यतो ज्ञाते धर्मिण्येकपक्षानुकूलकारणदर्शनात् तस्मिन् संभावनाप्रत्ययो भवितव्यतावभासस्तदितरपक्षशैथिल्यापादने तद्ग्राहकप्रमाणमनुगृह्यतान् सुख प्रवर्त्तयँस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्क इति।[3]" तर्क के इस लखण में जयन्त भट्ट तर्क के फल को स्पष्ट करते हैं तथा श्रीवल्लभाचार्य इसे तर्क का फल नहीं मानकर अपनी मौलिकता का परिचय देते हैं।

-3-

लेख के इस खंड में नव्य-परंपरा के प्रणेता श्री गंगेशोपाध्याय की तत्त्वचिन्तामणि के संदर्भ में तर्क की अवधारणा को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है। भारतीय चिंतन-परंपरा के इतिहास में श्रीगंगेशोपाध्याय एक ऐसे चिन्तक हैं जिन्होंने अपने अनुवर्त्ती आचार्यो को सर्वाधिक प्रभावित किया है। भारतीय वाङ्मय में गंगेशोपाध्याय का प्रभाव इसी से स्पष्ट है कि भारतीय तर्क-शास्त्र, व्याकरण, काव्यशास्त्र और अन्यान्य भारतीय साहित्य के आचार्यो ने गंगेशोपाध्याय की परिष्कार-पद्धति

---

1. न्यायकुसुमाञ्जलिः, उदयनाचार्य, दुर्गाधर झा (संपा. और व्याख्याकार), वाराणसेय संस्कृतविश्वविद्यालयः वाराणसी, पृ. 309, 1973
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 261, 1996
3. न्यायमञ्जरी, तृतीयो भागः, जयन्तभट्ट, गौरीनाथ शास्त्री (संपा.), सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, पृ. 107, 1984

एवं पदावलियों का प्रयोग कर अपने विषयों को स्पष्ट करने का प्रयास किया हैं। तत्त्वचिन्तामणि में व्याप्तिग्रहोपाय के तत्काल बाद तर्क पर विचार किया गया है। व्याप्ति-ग्रह के क्रम में व्यभिचार की शंका का निराकरण हम तर्क से करते हैं, अत एव व्याप्तिग्रहोपाय से यहाँ आरम्भ किया जा रहा है।

श्रीगंगेशोपाध्याय व्याप्ति-ग्रह के उपाय का उल्लेख करते हुए कहते हैं कि व्यभिचार के ज्ञान से विरह से सहायता प्राप्त साधन और साध्य का सहचार-दर्शन ही व्याप्ति-ग्राहक होता है। साधन और साध्य का सहचार-दर्शन जिससे व्याप्ति का ग्रहण होता है व्यभिचार की शंका से विरह होना चाहिये। 'व्यभिचार के ज्ञान से विरह' में ज्ञान पद निश्चय और शंका दोनों का बोधक होता है। यहाँ प्रश्न उठता है कि व्यभिचार की शंका की उत्पत्ति कैसे होती है? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहते हैं कि व्यभिचार की शंका की उत्पत्ति कभी उपाधि के सन्देह से और कभी विशेष के अदर्शन से विशिष्ट साधारण-धर्म के दर्शन से होता है। दूर से किसी ऊर्ध्व वस्तु को देखकर यह शंका होती है कि वह स्थाणु है वा पुरुष। यह शंका दोनों के साधारण-धर्म मात्र का दर्शन होने से होती है। यहाँ विशेष-धर्म का दर्शन नहीं हो रहा है। विशेष-धर्म के दर्शन से विशिष्ट साधारण-धर्म के दर्शन होने से इस प्रकारक शंका का निरास स्वतः सिद्ध होता है। व्यभिचार के ज्ञान से विरह होने का ज्ञान कहीं विपक्षबाधकतर्क से होता है। उपाधि के सन्देह से धूम और वह्नि के सहचार में उत्पन्न शंका का निरास करने के लिये कहते हैं कि धूम यदि वह्निव्यभिचारी हो तो वह्निजन्य न हो, धूम वह्निव्यभिचारी नहीं है, इसीलिये वह्निजन्य है। इस प्रकार धूम और वह्नि के सहचार में व्यभिचार की शंका का निरास किया जाता हैं। यह कहा जा सकता है कि तर्क व्याप्ति ग्रहमूलक होता है क्योंकि वह आपादक और आपाद्य के व्याप्ति सम्बन्ध पर आधारित है, और इस प्रकार तर्क के व्याप्तिग्रहमूलकत्व के कारण वहाँ अनवस्था दोष आ जाता है। एक तर्क में आपादक और आपाद्य की व्याप्ति सम्बन्ध में व्यभिचार की शंका के निरास के लिये दूसरा तर्क, दूसरे तर्क की व्याप्ति में व्यभिचार की शंका के निरास के लिये तीसरा और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जाता है। इस समस्या का निराकरण करते हुए श्री गंगेशोपाध्याय कहते हैं कि तर्क के व्याप्तिमूलकत्व के कारण आशंका निर्बाध रूप से नहीं चलती है। शंका की एक सीमा होती है और सीमा से परे शंका करने से स्व क्रिया का व्याघात होता है। अतः यही लोक मर्यादा है कि वही शंका की जाती है जिस शंका के विषय-वस्तु में स्वक्रिया का व्याघात नहीं होता है। जिस शंका के विषय-वस्तु में शंका करने से स्वक्रिया का व्याघात हो जाता है वहाँ शंका नहीं करनी चाहिये। यावत् शंका होती है तावत् उनका निराकरण तर्क के अनुसरण से होता है, और जहाँ व्याघात के कारण शंका ही अवतरित नहीं होता वहाँ तर्क के विना ही व्याप्ति का ग्रहण हो जाता है। ''व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतं सहचारदर्शनं व्याप्तिग्राहकं, ज्ञानं निश्चयः शंका च। सा च क्वचिदुपाधिसन्देहात् क्वचिद्विशेषादर्शन-सहितसाधारणधर्मदर्शनात्। तद्विरहश्च क्वचिद्विपक्षबाधकतर्कात् क्वचित् स्वतः सिद्ध एव। तर्कस्य व्याप्तिग्रहमूलकत्वेनानवस्थेति चेत्, न, यावदाशंकं तर्कानुसरणात्। यत्र च व्याघातेन शंकैव नावतरति

तत्र तर्कं विनैव व्याप्तिग्रहः।[1]'' अनवस्था दोष की यह समस्या और उसका निदान उदयनाचार्य न्यायकुसुमाञ्जलिः में प्रस्तुत किया है और उदयनाचार्य के इस मत का खंडन श्रीहर्ष अपने खंडनखंडखाद्यम् में करते हैं। गंगेशोपाध्याय अपनी तत्त्वचिन्तामणिः में श्रीहर्ष के मत का खंडन और उदयनाचार्य के मत का मंडन करते हैं।

तर्क को स्पष्ट करने के क्रम में गंगेशोपाध्याय धूम और वह्नि के सहचार सम्बन्ध को उदाहरण स्वरूप लेते हैं तथा कहते हैं कि दोनों में जन्य-जनक भाव के लिये दोनों का अवस्थान एक होना चाहिये। धूम वहीं होना चाहिये जहाँ वह्नि अवस्थित है। अवस्थान एक नहीं होने से अर्थात असमवहित होने से धूम वह्जिन्य नहीं होना चाहिये। जन्य और जनक के सम्बन्ध में अवस्थान को लेकर दो ही विकल्प संभव है अर्थात जगत में जन्य दो वस्तु ही हो सकता है। या तो वस्तु जनक के साथ नहीं रहते हुए जन्य हो सकता है अर्थात जनक के असमवृत्तित्त्व में जन्य हो सकता है, या द्वितीयतः वस्तु जनक के साथ रहते हुए जन्य हो सकता है अर्थात जनक के समवृत्तित्त्व में जन्य हो सकता है। यही दो विकल्प हो सकते हैं और वस्तु उभय विकल्पों में से किसी विकल्प से जन्य न हो तो वह जन्य ही न हो। ''जन्यं हि जगति वस्तुद्वयं वह्न्यसमवहितजन्यं तत्समवहितजन्यं च तत्रयञ्चेदुभयजन्य एव न स्यात्तदा जन्य एव न स्यादिति भावः।[2]'' धूम यदि वह्नि के असमवृत्तित्त्व में अजन्य होने में वह्नि के समवृत्तित्त्व में अजन्य हो तो धूम वह्नि से उत्पन्न न हो। धूम वह्नि के साथ नहीं होने में अजन्य होने में वह्नि के साथ होने में भी अजन्य हो तो धूम वह्नि से उत्पन्न नहीं होना चाहिये। यहाँ शंका होती है कि क्या धूम वह्नि से भिन्न से उत्पन्न होता है, या क्या कभी वह्नि के विना भी उत्पन्न होता है, या क्या धूम अहेतुक होता है? ऐसी शंका होने से सर्वत्र स्वक्रिया का व्याघात होता है। कार्य-कारण भाव के लिये अन्वय और व्यतिरेक हेतु का ग्रहण किया जाता है। अन्वय और व्यतिरेक हेतु को ग्रहण किये विना ही कार्योत्पत्ति की शंका हो तो स्वयम् धूमार्थी धूम के लिये वह्नि का, भोजनार्थी तृप्ति के लिये भोजन का, और दूसरों को समझाने के लिये शब्द का ग्रहण नियमतः क्यूं करते हैं? धूमार्थी धूम के लिये वह्नि का ग्रहण करता है, इसीलिये धूम और वह्नि में कार्य-कारण भाव है। उस प्रकारक सामग्री होने से वह्नि में धूम रूप इष्ट साधनता का निर्णय संभव होने से वह्नि को धूम का कारण रूप में ग्रहण करना ही उस प्रकारक शंका का प्रतिबन्धक है। धूम और वह्नि के कार्य-कारण भाव की शंका में निश्चित रूप से धूम के लिये वह्नि का कारण रूप में ग्रहण नहीं होता है, और कारण रूप में ग्रहण करने में निश्चित रूप से शंका नहीं होती है। इसीलिये कहा गया है कि वही आशंका की जाती है जिस आशंका के विषय-वस्तु में शंका करने पर स्वक्रिया का व्याघात नहीं होता है।

---

1. तत्त्वचिन्तामणिः, अनुमानखंडम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, श्री गंगेशोपाध्याय, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 210-12, 1990
2. तत्त्वचिन्तामणिरहस्यः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, मथुरानाथ तर्कवागीश, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 219, 1990

श्रीहर्ष कहते हैं कि ऐसी शंका करने में कि धूम वह्नि से भिन्न से उत्पन्न होता है धूम के लिये वह्नि लाने की प्रवृत्ति ही नहीं उत्पन्न होनी चाहिये। इस शंका में धूमादि कार्य के लिये वह्न्यादि को नियमतः ग्रहण करना संभव ही नहीं है। श्रीहर्ष के अनुसार धूमादि कार्य का तत्काल पूर्ववर्त्ती कारण होता है, और वह उक्त संशय का प्रतिबन्धक है। इस कारण को उक्त संशय का प्रतिबन्धकत्व होने से ही उक्त संशय नहीं होता है। नैयायिक के अनुसार वही आशंका की जाती है जिस आशंका के विषय-वस्तु में शंका करने से स्व-क्रिया का व्याघात नहीं होता है। जहाँ स्व-क्रिया का व्याघात हो जाता है वहाँ शंका नहीं करनी चाहिये। इसका अर्थ यह है कि स्व-क्रिया का व्याघात होने का ज्ञान शंका का प्रतिबन्धक है। श्रीहर्ष नैयायिक को कहते हैं कि स्व-क्रिया एवं व्यभिचार की आशंका का आपसी विरोध व्याघात कहा गया है। स्व-क्रिया का उस प्रकारक संशय के साथ सह-अवस्थान नहीं हो सकता है। सहानवस्थान का नियम विरोध कहलाता है और यह विरोध स्व-क्रिया एवं व्यभिचार की आशंका में होता है। श्रीहर्ष के अनुसार सहानवस्थान का नियम व्याप्ति ही है। इस नियम के अनुसार जहाँ-जहाँ स्वक्रिया होती है वहाँ-वहाँ व्यभिचार की आशंका नहीं होती है। व्यापित के इस ज्ञान में भी विरोधिनी व्यभिचार-शंका होती है जिसकी निवृत्ति के लिये दूसरा तर्क अपेक्षित होता है। यहाँ भी तर्क की एक अविरल धारा चलती है जिससे अनवस्था दोष आ जाता है। न्याय के पक्ष को तथा श्रीहर्ष के मत को मथुरानाथ तर्कवागीश निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- ''स्वक्रियायाः व्याघातज्ञानं प्रतिबन्धकमुक्तं, व्याघातश्च विरोधः, विरोधश्च स्वक्रियायास्तादृशसंशयेन सहानवस्थाननियमः, नियमश्च व्याप्तिरेवेति तज्ज्ञानेपि व्यभिचारशंकाविरोधिनी, तन्निवृत्तिश्च तर्कान्तरादित्यनवस्थेत्यर्थः।[1]'' श्रीहर्ष के अनुसार अनवस्था दोष होने से उदयनाचार्य के मत का खंडन हो जाता है। श्रीहर्ष के मत को खंडित करते हुए गंगेशोपाध्याय कहते हैं कि स्व-क्रिया शंका का प्रतिबन्धक होता है अर्थात धूम के लिये वह्नि लाने की हमारी क्रिया धूम और वह्नि के कार्य-कारण भाव में शंका का प्रतिबन्धक होता है। यहाँ शंका करने से स्व-क्रिया का व्याघात होता है। स्व-क्रिया के शंका का प्रतिबन्धकत्व से ही श्रीहर्ष द्वारा लगाये गये अनवस्था दोष निरस्त हो जाता है। श्रीहर्ष का कहना है कि स्व-क्रिया का व्याघात यदि होता है तो शंका भी अवश्य है क्योंकि शंका के विना व्याघात नहीं होता है। स्व-क्रिया का व्याघात यदि नहीं होता है तो शंका नहीं है। धूम के लिये वह्नि लाने की स्व-क्रिया में व्याघात नहीं होने से दोनों के कार्य-कारण संबंध में शंका का नहीं होना स्पष्ट है। व्याघात होने से शंका का प्रतिबन्धक का अभाव होने से शंका होती है। मथुरानाथ तर्कवागीश कहते हैं कि श्रीहर्ष के अनुसार धूम के लिये वह्नि लाने की क्रिया में व्याघात होने में शंका का आवश्यकत्व स्थापित होता है। शंका आवश्यक रूप से होने से व्याघात को शंका का निवर्त्तक नहीं कहा जा सकता हैं। व्याघात को शंका-निवर्त्तकत्व के अभाव में शंका के कारण तर्क का अवतरण ही नहीं होता हैं। तर्क का अवतरण नहीं होने से तर्क को शंका निवर्त्तकत्व का अभाव होता है। फलतः श्रीहर्ष के अनुसार हेतु और साध्य के सहचार में शंका

1. वही, पृ. 233

का निराकरण तर्क से नहीं होता है। ''व्याघातसत्त्वे शंकायाः आवश्यकत्वेन व्याघातस्य शंकानिवर्त्तकत्वासंभवात्, व्याघातस्य शंकानिवर्त्तकत्वाभावे शंकया तर्कस्यैवानवतारेण तर्कस्यापि शंकानिवर्त्तकत्वाभावादिति भावः।[1]'' श्रीहर्ष का मत एवं अपना मत गंगेशोपाध्याय निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''न हि सम्भवति स्वयं वह्न्यादिकं धूमादिकार्यार्थं नियमत उपादत्ते तत्कारणं तन्नेत्याशंक्यते चेति। एतेन व्याघातो विरोधः स च सहानवस्थाननियम इति तत्राप्यनवस्थेति निरस्तं। स्वक्रियाया एव शंकाप्रतिबन्धकत्वात्। अत एव 'व्याघातो यदि शंकास्ति न चेच्छंका ततस्तराम्। व्याघातावधिराशंका तर्कः शंकावधिः कुतः।'' इति खंडनकारमतमप्यपास्तम्।[2]''

श्रीहर्ष का कहना है कि व्याघात यदि है तो शंका अवश्य है क्योंकि शंका के विना स्व-क्रिया का व्याघात नहीं होता है। उनके अनुसार व्याघात शंकाश्रित होता है। धूम और वह्नि के कार्य-कारण भाव की शंका में ही स्व-क्रिया का व्याघात होता है। यदि शंका नहीं है तो धूम के लिये वह्नि लाने की स्व-क्रिया का व्याघात नहीं होता है। गंगेशोपाध्याय श्रीहर्ष के मत का खंडन करते हुए एवं उदयनाचार्य के मत का मंडन करते हुए कहते हैं कि वही शंका की जाती है जहाँ शंका के विषय-वस्तु में शंका करने से स्व-क्रिया का व्याघात नहीं होता है। धूम और वह्नि के सम्बन्ध में शंका नहीं करनी चाहिये अन्यथा धूम के लिये वह्नि लाने की हमारी क्रिया का व्याघात हो जाता है। गंगेशोपाध्याय के अनुसार व्याघात शंकाश्रित नहीं होता है। उनके अनुसार स्व-क्रिया ही शंका का प्रतिबन्धक होता है। धूम के लिये वह्नि लाने की क्रिया शंका को प्रतिबन्धित करता है वा नहीं तो विशेष के दर्शन से शंका की निवृत्ति नहीं होनी चाहिये। स्व-क्रिया शंका का प्रतिबन्धक नहीं हो तो शंका होने से तर्क की अविरल धारा चलने से अनवस्था दोष होगी और फलतः कार्य-कारण भाव या व्याप्ति की स्थापना नहीं होगी। इस प्रकार तर्क से शंका का निवारण कर कार्य-कारण भाव या व्याप्ति की स्थापना होती है। यह प्रश्न किया गया है कि इस प्रकारक व्याप्ति-ज्ञान भूयो-दर्शन से होता है, अतः यह मत उक्त मत से कैसे मेल खाता है? ''नन्वेवं व्याप्तिज्ञानं भूयोदर्शनादिति सिद्धान्तः कथं संगच्छते[3]'' इस प्रश्न का उत्तर देते हुए गंगेशोपाध्याय भूयो-दर्शन एवं तर्क की उपादेयता पर विचार करते हैं और उनके मत को मथुरानाथ तर्कवागीश धूम और वह्नि के उदाहरण से स्पष्ट करते हैं। वह्नि और धूम दोनों का अनेक सहचार निश्चय के विना वह्नि के साथ नहीं रहने वाले (असमवहित) सामग्री को वह्नि से अजन्य होने का निश्चय असंभव होने से धूम में वह्निजन्यत्व स्थापित नहीं हो पाता है। धूम में वह्निजन्यत्व स्थापित करने के लिये वह्नि के साथ नहीं रहने वाले सामग्री का वह्नि से अजन्य होने का निश्चय आवश्यक है, और यह निश्चय वह्नि और धूम दोनों के सहचार निश्चय के बिना संभव नहीं है। फलतः हम यह नहीं कह सकते कि यही धूम वह्नि पूर्वक होता है, वह्नि के साथ नहीं रहने वाले अन्य सामग्री नहीं।

1. वही, पृ. 234
2. तत्त्वचिन्तामणिः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भाग प्रथमः परिच्छेदः, श्री गंगेशोपाध्याय, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 132-33, 1990
3. तत्त्वचिन्तामणिरहस्यः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, मथुरानाथ तर्कवागीश, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 235, 1990

दो धूम को देखकर हम यह नहीं कह सकते कि यही दोनों धूम वह्निपूर्वक होता है, वह्नि के साथ नहीं रहने वाले अन्य सामग्री नहीं। मथुरानाथ तर्कवागीश के शब्दों में– ''वह्निधूमयोर्भूय: सहचारनिश्चयं विना धूमे वन्ह्यसमवहितसाम्ग्र्यजन्यत्वनिश्चयासंभवात् अयमेव धूमो वह्निपूर्वकं एतदन्यस्तु न, एवं एतद्धूमद्वयमेव वह्निपूर्वकं न त्वेतदन्य इत्यादिशंकासवंभवादिति भाव:।[1]'' यहाँ शंका होती है कि क्या धूम वह्निजन्य है? शंका संभव होने से उसकी निवृत्ति तर्क से करते हैं। इस प्रकारक तर्क का अवतार भूयोदर्शन के बिना नहीं होता है। यहाँ भूयो-दर्शन का आदर किया जाता है। धूम और अग्नि के सहचार का भूयोदर्शन के पश्चात् शंका की निवृत्ति के लिये हम तर्क का उपयोग करते है। भूयोदर्शन साक्षात् ही व्याप्ति-ग्रह का प्रयोजक नहीं है, इसके लिये तर्क भी आवश्यक है। भूयोदर्शनजन्य संस्कार को तर्क कहा गया है 'भूयोदर्शनजन्यसंस्कारस्तर्क:', और वह व्याप्ति का ग्राहक होता है।

भूयो-दर्शन के संस्कार (तर्क) द्वारा व्याप्ति के ग्राहकत्व में अर्थात तर्क द्वारा व्याप्ति का ग्रहण होने में पूर्व पक्ष तर्क को एक भिन्न प्रमाण होने की आपत्ति उठाते हैं। उनका कहना है कि तर्क मन से बाहर के वस्तु (यथा-धूम) को उपलब्ध करा कर प्रमा को जन्म देता है। वह असाधारण कारण होता है तथा एक भिन्न प्रमाण है। तर्क नामक असाधारण कारण जो मन से बाहर के वस्तु को उपलब्ध कराकर प्रमा को जन्म देता है निश्चय ही एक भिन्न प्रमाण है। मथुरानाथ तर्कवागीश इस पक्ष को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''भूयोदर्शनस्य संस्कारद्वारा व्याप्तिग्राहकत्वे तदाहितसंस्कारस्य मानान्तरत्वापत्ति: यदसाधारणं सहकार्य्यासाद्य मनोवहिर्गोचरां प्रभं जनयति तदेव प्रमाणान्तरमिति।[2]''

तर्क को एक भिन्न प्रमाण होने की आपत्ति का खंडन गंगेशोपाध्याय जनक और प्रयोजक में भेद के आधार पर करते हैं। उनका कहना है कि वस्तुत: तर्क के प्रामात्व मान लेने में भी उस प्रामात्व के प्रति भूयोदर्शन जनित संस्कार (तर्क) जनक नहीं किन्तु प्रयोजक ही होता है। इसीलिये तर्क एक भिन्न प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं है। मथुरानाथ तर्कवागीश के अनुसार– ''वस्तुतस्तर्कस्य प्रामात्वेऽपि तं प्रति संस्कारो न जनक: किन्तु प्रयोजक एवेति न प्रमाणान्तरत्वमित्येव तत्त्वं।[3]'' प्रयोजक साक्षात् रूप से नहीं अपितु परंपरया कार्य को उत्पन्न करता है। जैसे हम कहते हैं कि काशी में मरण से मुक्ति की प्राप्ति होती है तो काशी में मरण को परंपरया कारणत्व होता है, साक्षात् कारणत्व तत्त्व-ज्ञान को हो होता है। अत: काशी में मरण मुक्ति का प्रयोजक है जनक नहीं। उसी प्रकार तर्क प्रमा का प्रयोजक है जनक नहीं। चूँकि प्रमाण प्रमा का साक्षात् कारण होता है और तर्क साक्षात् रूप से प्रमा का कारण नहीं है, अत: तर्क प्रमाण नहीं है। प्रमा 'तद्वति तत्प्रकारकानुभव:' होता है, और तर्क से प्राप्त ज्ञान तत्प्रकारक नहीं होता है, फलत: तर्क को

---

1. वही, पृ. 235
2. वही, पृ. 235
3. वही, पृ. 236

प्रमाणत्व नहीं होता है। वह तर्क प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त व्याप्ति के ज्ञान में हेतु होता है। तर्क के अभाव में भी शब्द और अनुमान से अर्थ के निर्णय में अविरोधित्व होने से व्याप्ति का ग्रहण हो जाता है। मथुरानाथ तर्कवागीश स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि तर्क के अभाव में भी यावत् व्यभिचार का सन्देह होता है तावत् व्यभिचार के सन्देह की योग्यता की सन्देहरूपता के कारण शब्द और अनुमान से अर्थ के निर्णय में किसी प्रकारक विरोध नहीं होने से अर्थात अविरोधित्व होने से व्याप्ति का ग्रहण हो जाता है। फलतः तर्क प्रयोजक ही है जनक नहीं। "व्यभिचार सन्देहेऽपीति यावत्, व्यभिचार सन्देहस्य योग्यतादिसन्देहरूपतया शब्दादिनार्थनिर्णयेऽविरोधित्वादिति भावः।[1]" अत एव तर्क एक भिन्न प्रमाण के रूप में गंगेशोपाध्याय को स्वीकार्य नहीं है। वे उक्त कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- "न हि व्याघातः शंकाश्रितः, किन्तु स्वक्रियैव शंकाप्रतिबन्धकेति, न वा विशेषदर्शनात् क्वचित् शंकानिवृत्तिरेवं स्यात्। न चैतादृशतर्कावतारो भूयोदर्शनं विनेति भूयोदर्शनादरः, न तु स्वत एव प्रयोजकः। अत एव तदाहित संस्कारो न मानान्तरं तर्कस्याप्रमात्वात्, तच्च प्रत्यक्षव्याप्तिज्ञाने हेतुः तदभावेऽपि शब्दानुमानाभ्यां तद्ग्रहात्।[2]"

गंगेशोपाध्याय के अनुसार (1) व्यभिचार के अदर्शनवान् सहचार दर्शन तथा (2) व्यभिचार की शंका का विरह (नाश) करने वाला अनुकूल तर्क से व्याप्ति का निश्चय होता है। उन दोनों का ज्ञान संदिग्ध का व्यभिचारी होता है, फलतः संदिग्ध नहीं होता है। उन दोनों के असंदिग्ध ज्ञान से हम व्याप्ति का निश्चय करते हैं। यहाँ यह कहा जा सकता है कि उन दोनों से भी व्याप्ति का निश्चय नहीं होता है। गंगेशोपाध्याय इसका खंडन करते हुए कहते हैं कि उन दोनों के सत् स्वरूपों को व्याप्ति का ग्राहकत्व होता है और दोनों के व्याप्तिग्राहकत्व से ही व्याप्ति का निश्चय हो जाता है। गंगेशोपाध्याय सत् तर्क और तर्काभास में भेद करते हुए प्रमा रूप व्याप्ति और अप्रमा रूप व्याप्ति में भेद करते हैं। सत् तर्क से प्रमा रूप व्याप्ति और तर्काभास से अप्रमा रूप व्याप्ति की प्राप्ति होती है। गंगेशोपाध्याय के शब्दों में- "ननु सहचारदर्शनव्यभिचारादर्शनवद्व्यभिचार-शंकाविरहानुकूलतर्कयोर्ज्ञानं व्यभिचारिसाधारणमिति न ततोऽपि व्याप्तिनिश्चय इति चेत्। न। स्वरूपसतोरेव तयोर्व्याप्तिग्राहकत्वात्। सत्तर्काद्व्याप्तिप्रमा तदाभासात्तदप्रमा।[3]"

गंगेशोपाध्याय के अनुसार प्राचीन नैयायिक तर्क के व्याप्तिग्राहकत्व को स्वीकार कर वहाँ के अनवस्था दोष को प्रकारान्तर से परिहार करते हैं। यह उनके द्वारा 'अपरे तु' पद के प्रयोग से स्पष्ट है। "प्राञ्चस्तु तर्कस्य व्याप्तिग्राहकत्वमभ्युपेत्य प्रकारान्तरेणानवस्था परिहरन्ति तदेवाह "अपरे त्विति[4]" उन प्राचीन नैयायिक के अनुसार तर्क को व्याप्तिग्राहकत्व होता है, परन्तु तर्क में व्याप्ति

1. वही, पृ. 236
2. तत्त्वचिन्तामणिः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, श्री गंगेशोपाध्याय, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 233-34, 1990
3. वही, पृ. 234
4. तत्त्वचिन्तामणिरहस्यः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, मथुरानाथ तर्कवागीश, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 238, 1990

सदैव अनुभवमूलक नहीं होता स्मरणमूलक भी होता है। वे कहते हैं कि जहाँ तर्क में व्याप्ति का अनुभव मूल होता है वहाँ तर्क में उस अनुभव-मूलक व्याप्ति को ग्रहण करने के लिये दूसरा तर्क अपेक्षित होता है, परन्तु जहाँ व्याप्ति का स्मरण तर्क का हेतु होता है वहाँ उस स्मरण-मूलक व्याप्ति के लिये दूसरे तर्क की अपेक्षा नहीं होती है। पहले में व्याप्ति के अनुभव के प्रति ही तर्क का हेतुत्व होता है। ''व्याप्त्यनुभवं प्रत्येव तर्कस्य हेतुत्वादितिभावः। व्याप्तिस्मरणे तर्कापेक्षा नास्तीति।[1]'' जिस तर्क में आपादक और आपद्य की व्याप्ति स्थापित होती है वहाँ अनुभव मूल होता है और उस व्याप्ति में शंका का निवारण स्वक्रिया-व्याघात से होता है। यहाँ तर्क की श्रृंखला नहीं चलती और अनवस्था दोष का निराकरण स्वक्रिया-व्याघात से हो जाता है। जहाँ तर्क में व्याप्ति स्मरणमूलक होता है वहाँ दूसरे तर्क की अपेक्षा ही नहीं होती। अपने इस विचार की पुष्टि के लिये ये प्राचीन नैयायिक तुरन्त उत्पन्न शिशुओं का इष्ट और अनिष्ट साधनता की अनुमिति को ग्रहण करते हुए कहते हैं कि उनका इष्ट (क्षुधा की तृप्ति) की साधनता (स्तनपान) की अनुमिति का हेतु और अनिष्ट (गिड़ने का भय) की साधनता (माँ गी गोद) की अनुमिति का हेतु की व्याप्ति का स्मरण होता है। उस तुरन्त उत्पन्न शिशु को व्याप्ति के अनुभावक का अर्थात व्याप्ति को अनुभव कराने वाले का अभाव होने से शिशुओं का इष्ट और अनिष्ट की साधनता की अनुमिति का हेतु का ज्ञान स्मरण मूलक होता है। उन शिशुओं को साधनता की अनुमिति का हेतु की व्याप्ति का स्मरण होता है। ''यद्वा ननु जातमात्रस्य व्याप्तिज्ञानं स्मरणमेव न किन्तु अनुभवरूपमिति।[2]'' पूर्वजन्म में अनुभूत व्याप्ति का स्मरण यहाँ हेतु है और भाविजन्म में भी अनुभवमूला व्याप्ति के स्मरण की परंपरा चलती है। इस प्रकार ये प्राचीन नैयायिक तर्क के व्याप्तिग्राहकत्व को स्वीकार कर वहाँ के अनवस्था दोष का निराकरण करते हैं। गंगेशोपाध्याय उक्त मत को व्यक्त करते हुए लिखते हैं- ''अपरे तु यत्र तर्के व्याप्त्यनुभवो मूलं तत्र तर्कान्तरापेक्षा, यत्र तु व्याप्तिस्मरणं हेतुः तत्र न तर्कान्तरापेक्षेति नानवस्था, अस्ति च जातमात्रेणामिष्टानिष्टसाधनतानुमिति हेतु व्याप्तिस्मरणं, तदानीं व्याप्त्यनुभावकाभावात्, तन्मूलानुभवमूला चाऽग्रेपि व्याप्तिस्मरणपरंपरेति।[3]''

इन प्राचीन नैयायिक के मत का विरोध करते हुए कुछ अन्य प्राचीन नैयायिक कहते हैं कि व्याप्ति को ग्रहण करने वाले तर्क के मूलभूत व्याप्ति का ग्रहण अन्य तर्क से नहीं अपितु व्याप्ति-ग्रह अन्यथानुपपत्ति के ग्रहण से होता है। अन्यथानुपपत्ति से यह सिद्ध होता है कि हेतु की उपस्थिति में साध्य की अन्यथा की उपपत्ति नहीं होती है। मथुरा नाथ तर्कवागीश के शब्दों में- ''व्याप्तिग्राहकतर्कमूलभूतव्याप्तिग्रहो न तर्कान्तरादपितु व्याप्तिग्रहान्यथानुपपत्तिग्रहादेव इति।[2]'' गंगेशोपाध्याय

1. वही, पृ. 238
2. वही, पृ. 238
3. तत्त्वचिन्तामणिः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, श्री गंगेशोपाध्याय, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 235, 1990
4. तत्त्वचिन्तामणिरहस्यः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, मथुरानाथ तर्कवागीश, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 240, 1990

इन नैयायिकों के मत का उल्लेख करते हुए कहते हैं कि ये नैयायिक व्याप्ति को ग्रहण करने के लिये प्रयुक्त तर्क में आपादक और आपाद्य की व्याप्ति में या कार्य-कारण भाव में लगाये गये अनवस्था दोष का निराकरण निम्न युक्तियों से करते हैं। आपादक और आपाद्य की व्याप्ति में अनवस्था दोष का निराकरण ये प्राचीन नैयायिक अन्यथानुपपत्ति से करते हैं। पुन: कार्य-कारण भाव में संशय का निराकरण करते हुए कहते हैं कि कुछ तर्क के मूल भूत व्याप्ति में संशय अनादि काल से प्रसिद्ध कार्य-कारण भाव के विषय के विरोधी मूल के होते हैं। इन नैयायिकों का कहना है कि कार्य-कारण भाव के विरोध के संशय में अनादिकाल से प्रसिद्ध कार्य-कारण भाव के विषयत्व का निश्चय ही संशय का निवर्त्तक होता है। गंगेशोपाध्याय प्राचीन नैयायिक के इस मत पर अपनी आशंका व्यक्त करते हुए इस मत का खंडन करते हैं। ''कार्य्यकारणभावविरोधादीनामनादि-प्रसिद्धिविषयत्वनिश्चय एव कुत्रचित्तर्के संशयनिवर्त्तक इति केचिद्वदन्ति तन्मतमाशंक्य निराकरोति।[1]''

प्राचीन नैयायिक के उक्त मत का निराकरण करते हुए गंगेशोपाध्याय कहते हैं कि यह सत्य है कि कार्य-कारण भाव का विषय अनादि काल से प्रसिद्ध होता है, परन्तु उसको अनादि काल से प्रसिद्ध होने के पीछे क्या प्रमाण है? अनादिकाल से प्रसिद्ध होना कार्य-कारण भाव के विषयत्व की प्रामाणिकता के लिये पर्याप्त नहीं है। प्रमाण होने के प्रश्न में वहाँ प्रत्यक्ष प्रमाण असंभव होने से अनुमान ही पर्यवसान है। अर्थात् अनुमान को छोड़कर अन्य प्रमाण उपलब्ध नहीं है। और उस प्रकार से वहाँ भी तर्क की अपेक्षा करना आवश्यक है। अत: अनवस्था जस का तस रह जाती है। ''तत्रपि तर्कापेक्षावश्यकीत्यनवस्था तदवस्थैवेति।[2]''

जैसा कहा जा चुका है कि प्राचीन नैयायिक अनवस्था दोष से बचने के लिये तर्क के मल भूत व्याप्ति का ग्रहण अन्यथा की अनुपपत्ति के आधार पर करते हैं परन्तु गंगेशोपाध्याय को यह भी मान्य नहीं है क्योंकि उनके अनुसार व्याप्ति की अन्यथा की अनुपपत्ति को भी अनुमानत्व होता है। फलत: शंका यहाँ भी होता है और अनवस्था दोष का निराकरण नहीं हो पाता हैं गंगेशोपाध्याय के अनुसार अन्यथा की अनुपपत्ति के अनुमानत्व के फलस्वरूप यह नहीं कहना चाहिये कि व्याप्ति-ग्रह की अन्यथा की अनुपपत्ति से ही तर्क का अनादि काल से सिद्ध व्याप्ति का ज्ञान होता है। गंगेशोपाध्याय के शब्दों में- ''यत्त्वनादिसिद्धकार्य्यकारणभावविरोधादिमूला: केचित्तर्का इति। तन्न। तत्र प्रमाणानुयोगेऽनुमान एव पर्य्यवसानात्। न च व्याप्तिग्रहान्यथानुपपत्त्यैव तर्कस्यानादिसिद्ध-व्याप्तिकत्वज्ञानमिति वाच्यम्। अनुपपत्तेरप्यनुमानत्वात्।[3]'' अनवस्था दोष से बचने के लिये गंगेशोपाध्याय उदयनाचार्य का अनुसरण करते हुए कहते हैं कि स्वक्रिया का व्याघात होने से कार्य-कारण भाव या व्याप्ति में शंका नहीं करनी चाहिये। क्योंकि वही शंका की जाती है जहाँ शंका के विषय-वस्तु में शंका करने से स्वक्रिया का व्याघात नहीं होता है। धूम और अग्नि के कार्य-कारण भाव में शंका

1. वही, पृ. 239
2. वही, पृ. 240
3. तत्त्वचिन्तामणि:, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भाग:, प्रथम: परिच्छेद:, श्री गंगेशोपाध्याय, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान दिल्ली, पृ. 236, 1990

नहीं करनी चाहिये क्योंकि शंका करने से यहाँ स्वक्रिया का व्याघात हो जाता है।

उन प्राचीन नैयायिकों के अतिरिक्त एकदेशीय नैयायिक के मत को प्रस्तुत कर गंगेशोपाध्याय उसमें दोष दिखाते हैं। हम जानते हैं कि व्याप्ति-ग्रह के लिये हेतु और साध्य के सहचार को अनौपाधिक होना अनिवार्य है। ये नैयायिक अनौपाधिकत्व को विपक्ष-बाधक-तर्क से ग्रहण करते हैं। अर्थात हेतु को साध्य के विपक्ष में बाधक दिखाकर अनौपाधिकत्व का ग्रहण करते हैं। हेतु और साध्य का वह सहचार जहाँ उपाधि होता है वहाँ हेतु अपने साध्य के विपक्ष में बाधक नहीं होता है। जैसे 'मैत्रतनयत्व' और 'श्यामत्व' के सहचार में उपाधि होने से 'मैत्रतनयत्व' अपने साध्य 'श्यामत्व' के विपक्ष में बाधक नहीं होता है। पुनः जो सहचार अनौपाधिक होता है वहाँ हेतु अपने साध्य के विपक्ष में बाधक होता है। जैसे हेतु 'धूम' अपने साध्य 'वह्नि' के विपक्ष में बाधक होता है। इन एकदेशीय नैयायिकों के अनुसार अनौपाधिकत्व और व्याप्ति का ग्रहण तर्क के अधीन होता है। गंगेशोपाध्याय तर्क के अप्रमाणत्व के आधार पर कहते हैं कि तर्क से अनौपाधिकत्व का और व्याप्ति का ग्रहण नहीं होता है। यह कहा जा सकता है कि यह मान भी लें कि तर्क से अनौपाधिकत्व का ग्रहण नहीं होता है फिर भी तर्क व्यभिचारादि की शंका के निरास के द्वार (उपाय) होने के कारण प्रत्यक्षादि प्रमाण का सहकारी है। यह भी गंगेशोपाध्याय को मान्य नहीं है। वे तर्क को प्रत्यक्षादि प्रमाण का सहकारी भी नहीं मानते। उनका कहना है कि जहाँ सहचार में शंका का उत्पाद नहीं होता वहाँ तर्काभाव होता है। तर्क को प्रत्यक्षादि प्रमाण का सहकारी कहने के लिये जहाँ सहचार में शंका उत्लन्न नहीं होता वहाँ तर्काभाव नहीं होना चाहिये, परन्तु अनवस्था भय के कारण तर्क के विना तर्काभाव का अतिरिक्त भिन्न कारण का अभाव होने से जहाँ सहचार में शंका उत्पन्न नहीं होता है वहाँ व्याप्ति-ग्रह में तर्काभाव होता है। फलतः तर्क प्रत्यक्षादि का सहकारी नहीं कहा जा सकता है। तर्क के विना तर्काभाव का अतिरिक्त भिन्न कारण मानने से तर्काभाव और उस अतिरिक्त भिन्न कारण में कार्य-कारण भाव की स्थापना करनी होगी। उस कार्य-कारण भाव में शंका की निवृत्ति के लिये तर्क की आवश्यकता होगी। उस तर्क में शंका की निवृत्ति के लिये पुनः तर्क की आवश्यकता होगी और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जायेगी। इन अनवस्था भय के कारण यह कहा गया है कि जहाँ सहचार में शंका उत्पन्न नहीं होता है वहाँ व्याप्ति ग्रह में तर्काभाव होता है और इस प्रकार तर्क प्रत्यक्षादि का सहकारी नहीं है। गंगेशोपाध्याय के शब्दों में– ''अन्ये तु विपक्षबाधकतर्कादनौपाधिकत्वग्रह एव तदधीनो व्याप्तिग्रह इति, तदपि न, तर्कस्याप्रमाणत्वात्। व्यभिचारादिशंकानिरासद्वारा प्रत्यक्षादिसहकारी स इति चेत्। न। अनवस्थाभयेन तर्कं विना व्याघातात् यत्र शंकाविरहस्तत्र व्याप्तिग्रहे तर्कस्य व्यभिचारात्।[1]'' गंगेशोपाध्याय के मत को मथुरानाथ तर्कवागीश व्याख्या करते हुए कहते हैं कि ये एकदेशीय नैयायिक उस सहचार ज्ञान को जिसे व्यभिचार के अदर्शन से सहायता प्राप्त है– अर्थात् वह सहचार ज्ञान जहाँ व्यभिचार का अदर्शन होता है– व्याप्ति-ग्राहक के रूप में और शंका की अनुत्पत्ति में तर्क को प्रयोजक के रूप में व्यवस्थापित कर

1. वही, पृ. 237-38

तर्क से अनौपाधिकत्व का ग्रहण करते हैं। दोनों से मिलकर व्याप्ति का ग्रहण होता है। एकदेशीय नैयायिक के इस मत पर अपनी आशंका व्यक्त करते हुए गंगेशोपाध्याय उसमें दोष दिखाते हैं। ''तदेवं व्यभिचारादर्शनसहकृतं सहचार ज्ञानं व्याप्तिग्राहकं तर्क: शंकानुत्पत्तौ प्रयोजक इति व्यवस्थाप्यतर्कादनौपाधिकत्वग्रहस्तदुभयाभ्यां मिलित्वा व्याप्तिग्रह इत्येकदेशिमतमाशंक्य दूषयति।[1]'' गंगेशोपाध्याय के मत की व्याख्या करते हुए मथुरानाथ कहते हैं कि अनौपाधिकत्व के ग्रहण में और व्याप्ति के ग्रहण में तर्क एक स्वतंत्र हेतु है या प्रमाण का सहकारी। इन्हीं दो रीतियों से तर्क द्वारा अनौपाधिकत्व का और व्याप्ति का ग्रहण हो सकता है। गंगेशोपाध्याय के अनुसार तर्क स्वतंत्र हेतु नहीं है। प्रमाण स्वतंत्र होता है और वह नियम से प्रमा का जनक होता है। प्रमाण की स्वतंत्रता के कारण उसके जनकत्व के नियम से तर्क का प्रमाणत्व असंभव होने से वहाँ जनकत्वाभाव होता है। फलत: अनौपाधिकत्व के ग्रहण में और व्याप्ति के ग्रहण में तर्क को स्वतंत्र हेतु नहीं माना जा सकता है। ''अनौपाधिकत्वग्रहे व्याप्तिग्रहे च तर्क: स्वतन्त्रे हेतु:, प्रमाणसहकारी वा, नाद्य इत्याह 'तर्कस्येति', तथा च प्रमाणस्य स्वतन्त्रतया जनकत्वनियमेन तर्कस्य प्रमाणत्वासंभवात् जनकत्वाभाव इत्यर्थ:।[2]'' पीछे यह कहा जा चुका है कि तर्क प्रत्यक्षादि प्रमाण का सहकारी भी नहीं है। फलत: तर्क से अनौपाधिकत्व का और व्याप्ति का ग्रहण नहीं होता है। इस प्रकार इन एकदेशीय नैयायिक के मत का खंडन करने के पश्चात् गंगेशोपाध्याय एकदेशीय मीमांसक के मत का खंडन करते हैं।

एकदेशीय मीमांसक के मत का उल्लेख करते हुए गंगेशोपाध्याय कहते हैं कि ये मीमांसक अनुकूल तर्क के बिना ही सहचार-दर्शन मात्र से व्याप्ति का ग्रहण करते हैं। उन मीमांसकों का कथन है कि व्याप्ति के निश्चय में परंपरया भी कहीं भी तर्क का उपयोग नहीं होता है। ये व्याप्ति के निश्चय के लिये सहचार में संशय की संभावना को अस्वीकार करते हुए उसकी निवृत्ति के लिये तर्क को अनावश्यक मानते हैं। गंगेशोपाध्याय के अनुसार इन मीमांसकों के मत को स्वीकार करने से अनुमान मात्र का उच्छेद हो जाना चाहिये। इन मीमांसकों के मत का अनुसरण करने से 'वन्हीतर' (पक्षेतर) और 'अनुष्ण' के सहचार से दोनों में व्याप्ति का निश्चय हो जाना चाहिये। परन्तु वन्हीतरत्व अनुष्णत्व का व्यापक होने से और कृतकत्व का अव्यापक होने से 'वन्हिरनुष्ण: कृतकत्वात्' में प्रत्यक्ष से वह्नि की उष्णता के ग्रहण में वन्हीतरत्व उपाधि हो जाता है। गंगेशोपाध्याय कहते हैं कि पक्षेतरत्व (वन्हीतरत्व) का साध्य (अनुष्णत्व) के व्यापकत्व और साधन (कृतकत्व) का अव्यापकत्व के ग्रहण में पक्षेतरत्व (वन्हीतरत्व) उपाधि हो जाने से अनुमान मात्र का उच्छेद हो जाना चाहिये। अत: मीमांसक का मत मान्य नहीं है। यदि कोई यह कहता है कि पक्षेतरत्व को अनुमान मात्र का उच्छेदकत्व होने से ही वह उपाधि नहीं है तो गंगेशोपाध्याय के अनुसार वह पुरुष भ्रान्त है। इस कथन का भाव यह है कि पक्षेतरत्व से अनुमान मात्र का उच्छेद हो जाता है और

1. तत्त्वचिन्तामणिरहस्य:, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भाग:, प्रथम: परिच्छेद:, मथुरानाथ तर्कवागीश, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 240, 1990
2. वही, पृ. 240

उपाधि की संकल्पना अनुमान में संभव है तो पुनः गंगेशोपाध्याय उसे (पक्षेतर को) उपाधि कैसे कह सकते है? यह प्रश्न करने वाले को गंगेशोपाध्याय भ्रान्त कहते हैं। गंगेशोपाध्याय के अनुसार सहचर मात्र पर आधारित व्याप्ति के दोषत्व का आरोप उपाधित्व के कारण नहीं अपितु साध्य (अनुष्ण) के व्यापकत्व (पक्षेतरत्वं-वह्नितरत्व) के कारण पक्ष (वह्नि) में साध्य (अनुष्ण) के वियोग से पक्ष में साध्य की व्यावर्त्तकता के कारण व्यापक के वियोग में व्याप्य के वियोग का वज्रलेप होने से होता है। गंगेशोपाध्याय के अनुसार इस वज्रलेप के कारण अनुमान का उच्छेद होता है, न कि पक्षेतरत्व के उपाधित्व के कारण। गंगेशोपाध्याय उपर किये गये चर्चा को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''ये चानुकूलतर्कं विनैव सहचारादिदर्शनमात्रेण व्याप्तिग्रहं वदन्ति, तेषां पक्षेतरत्वस्य साध्यव्यापकत्वग्रहेऽनुमानमात्रमुच्छिद्येत, अनुमानमात्रोच्छेदकत्वादेव पक्षेतरो नोपाधिरिति चेत्, भ्रान्तोऽसि, न हि वयमुपाधित्वेन तस्य दोषत्वमाचक्ष्महे, साध्यव्यापकत्वेन तद्व्यतिरेकात् पक्षे साध्यव्यावर्त्तकतया व्यापकव्यतिरेके व्याप्यव्यतिरेकस्य वज्रलेपाच्च।[1]'' तर्क में लगाये गये अनवस्था दोष का निराकरण करना नैयायिको के लिये अनविार्य था, अन्यथा तर्क स्वयं दोषपूर्ण हो जाने से सहचार में व्यभिचार की शंका का निराकरण नहीं हो पाने से व्याप्ति का निश्चय ही नहीं हो पाता। इसी से चिन्तिन होकर उदयनाचार्य स्व-क्रिया व्याघात की संकल्पना पर आधारित युक्ति से अनवस्था दोष का निराकरण करते हैं। वाह्यार्थ एवं व्यवहारिक जीवन के यथार्थ अनुभव पर आश्रित उदयनाचार्य की यह युक्ति इतना प्रवल एवं प्रभावशाली था कि श्रीहर्ष इसे खंडित करने के लिये अपनी सारी प्रतिभा लगा डाली थी। गंगेशोपाध्याय श्रीहर्ष द्वारा उदयनाचार्य की युक्ति के खंडन को खंडित कर पुनः उदयनाचार्य के मत को स्थापित कर अनुसरण करते हैं। कुछ प्राचीन नैयायिक एवं एकदेशीय नैयायिक द्वारा अनवस्था दोष के निराकरण में किये गये प्रयासों में दोष दिखाते हुए उसे गंगेशोपाध्याय अस्वीकार कर अपना मत स्थापित करते हैं। मीमांसक तर्क के बिना ही सहचार-दर्शन मात्र से व्याप्ति का ग्रहण करते हैं। मीमांसक का यह मत गंगेशोपाध्याय को मान्य नहीं है। गंगेशोपाध्याय की तर्कना-शक्ति एवं परिष्कार-पद्धति के कारण न्यायशास्त्र एक नयी दिशा के ओर अग्रसर हो जाता है।

(4)

उपसंहार

लेख के प्रथम खंड में न्यायचतुर्ग्रंथिका एवं न्यायकुसुमाञ्जलिः को केन्द्र में रखकर तर्क प्रत्यय की मीमांसा की गयी है। प्रत्येक ग्रंथ की अपनी एक योजना एवं पद्धति होती है और वह ग्रंथ तदनुसार ही प्रतिपाद्य को प्रतिपादित करता है। योजना एवं पद्धति का यह भेद भाष्य, वार्त्तिक एवं टीका के उद्देश्यों में भिन्नता के कारण होता है। भाष्यकार सूत्र के पदों का संक्षिप्त वर्णन करते हुए सूत्र का निहतार्थ मात्र स्पष्ट करते हैं। सूत्र के पदों का भाषायी-विश्लेषण कर उन पदों की

1. तत्त्वचिन्तामणिः, अनुमानखण्डम्, द्वितीयो भागः, प्रथमः परिच्छेदः, श्री गंगेशोपाध्याय, कामाख्यानाथ तर्कवागीश (संपा.), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, पृ. 240-41, 1990

वाह्य जगत के साथ सम्बद्ध करने की योजना वार्त्तिकम् से आरम्भ होता हैं। वार्त्तिककार सूत्रार्थ को ग्रहण करते हुए भाषा एवं वाह्यार्थ का विश्लेषण कर न्याय के वाह्यार्थवादी सिद्धान्त को संपोषित करते हुए तर्क को संशय, निर्णय एवं अनुमान से भिन्न करते हैं। इससे प्रमाण-मीमांसा में तर्क की स्थिति भी स्वतः स्पष्ट हो जाती है। प्रमाण से सम्बन्धित प्रत्ययों का ज्ञाता-केन्द्रित व्याख्या वस्तुनिष्ठता का विरोधी होता है, और उससे हमारा ज्ञान ज्ञाता-केन्द्रित हो जाता है। इसी को ध्यान में रखते हुए वार्त्तिककार सूत्र की ज्ञेय-केन्द्रित व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। वार्त्तिककार पदों को उसी समास से विग्रह करते हैं जिससे कि ज्ञेय-केन्द्रित व्याख्या संभव हो। जो पद जिस विभक्ति में है उससे इतर विभक्ति वार्त्तिककार प्रयोग करते हैं जिससे कि वाह्यार्थ संपूर्णता में अभिव्यक्त हो सके। व्याकरण-शास्त्र में इसे विभक्ति-व्यत्यय के नाम से जाना जाता है। तात्पर्यटीककार वाचस्पति मिश्र की योजना को समन्वयात्मक योजना कहा जा सकता है क्योंकि वे भाष्यकार एवं वार्त्तिककार दोनों की योजनाओं की समन्वित कर सूत्र को स्पष्ट करते हैं। टीकाकार सूत्र के पदों का विश्लेषण करते हैं तथा उन पदों के निर्देश्यों की तार्किक व्याख्या कर भाष्यकार एवं वार्त्तिककार के मतों को आगे बढ़ाते हुए कहते हैं कि तर्क का आश्रय असिद्ध होने से तर्क को विषय के निश्चय का योग नहीं होता है। तर्क प्रमाण का अनुग्राहक मात्र होता है। विषय का निश्चय हम प्रमाण से करते हैं। इन तीनों योजनाओं का पर्यवसान उदयनाचार्य की परिशुद्धिः एवं न्यायकुसुमाञ्जलिः में होता है। सामान्य रूप से ऊह को तर्क का विशेषण कहा गया है जिससे कि तर्क को अनुमान न समझ लिया जाय। तर्क का यही विशेषण उसे अनुमान से भिन्न करता है। परन्तु उदयनाचार्य मात्र ऊह को तर्क नहीं अपितु व्यापार करते हुए ऊह को तर्क कहते हैं। तर्क को उदयनाचार्य पाँच प्रकारों में विभाजित करते हैं और उन्हीं पाँचों में से किसी भी एक से अनिष्टापत्ति का आरोप करते हैं। अपने पूर्वाचार्यों से भिन्न उदयनाचार्य तर्क को आहार्यारोप रूप मिथ्याज्ञान मानते हैं और इसी आधार पर श्रीशंकर मिश्र तर्क में अतिव्याप्ति दोष का निराकरण करते हैं। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि सूत्र में 'ऊह' पद का प्रयोग तर्क के लक्षण के प्रतिपादन के लिये, 'कारणोपपत्तितः पद का प्रयोग कारण के निर्देश के लिये, 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' का प्रयोग विषय के निर्देश के लिये, तथा 'तत्त्वज्ञानार्थ' पद का प्रयोग फल के निर्देश के लिये किया गया है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि न्यायचतुर्ग्रंथिका में इन्हीं पदों का भाषायी एवं तात्त्विक विश्लेषण कर न्याय अपना वाह्यार्थवाद स्थापित करता है।

उदयनाचार्य की न्यायकुसुमाञ्जलिः में तर्क विषयक चर्चा कुछ और दिशा ले लेती है। अपनी वस्तुवादी व्यवस्था के आधार पर जिस प्रकार से उदयनाचार्य तर्क में वर्तमान अनवस्था दोष का निराकरण करते हैं वह उनकी बौद्धिक क्षमता का अपूर्व उदाहरण है। इस ग्रंथ में तर्क की चर्चा व्याप्ति-ग्रह में तथा कार्य-कारण सम्बन्ध की स्थापना में शंका निवारक के रूप में की गयी है। तर्क में अवतरित अनवस्था दोष से बचने के लिये उदयनाचार्य स्वक्रियाव्याघात नामक प्रत्यय अवधारित करते हैं। उनके अनुसार शंका करने की एक सीमा होती है और उस सीमा से परे शंका नहीं करनी चाहिये। हमें वही आशंका करनी चाहिये जिस आशंका के विषय-वस्तु में शंका करने से स्वक्रिया

का व्याघात नहीं होता है। अनुमान प्रमाण तथा कार्य-कारण सम्बन्ध की स्थापना करना उनका उद्देश्य था। इसके लिये तर्क द्वारा विपक्ष की इच्छा को विच्छिन्न कर भूयोदर्शन से प्राप्त लिंग और साध्य के साहचर्य को व्याप्ति के रूप में तथा कार्य-कारण सम्बन्ध की स्थापना करते हैं। उदयनाचार्य के इस मत का खंडन श्रीहर्ष अपने खंडनखंडखाद्यम् में करते हैं। गंगेशोपाध्याय श्रीहर्ष के मत को खंडित कर उदयनाचार्य के मत को पुनः स्थापित करते हैं।

द्वितीय खंड में भासर्वज्ञ एवं श्रीवल्लभाचार्य के मतों को प्रस्तुत किया है। भासर्वज्ञ का वैशिष्ट्य है कि वे अपने पूर्वाचार्यों से ही नहीं सूत्रकार से भी भिन्न मत रखते हैं। पूर्वाचार्यों के अनुसार तर्क तत्त्व-ज्ञान के विषय का विवेचक होने से तत्त्व-ज्ञानार्थ होता है, परन्तु भासर्वज्ञ तर्क को चार दृष्टियों से देखते है और तदनुसार चार प्रकारक फलों का निर्देश करते है। इसी खंड में न्यायलीलावती की चर्चा की गयी है। वाचस्पति एवं उदयनाचार्य के पश्चात् न्यायलीलावती के रचनाकार श्रीवल्लभाचार्य सबसे प्रभावी नैयायिक हैं। यह एक परीक्षापरक ग्रंथ है जहाँ उद्देश एवं लक्षण का प्रतिपादन नहीं किया गया है। यह ग्रंथ पूर्व पक्ष को सूत्र रूपेण उपस्थितकर उसकी समालोचना करते हुए सयुक्तिक समाधान एवं निष्कर्ष उपस्थित करता है। प्रौढ़वाद प्रणाली पर आधारित यह ग्रंथ प्राचीन पद्धति का अनुसरण करते हुए तर्क विषयक अनेक युक्तियों की स्थापना करता है। उदयनाचार्य एवं गंगेशोपाध्याय के मध्य अवस्थित श्रीवल्लभाचार्य नव्य-न्याय को सर्वाधिक प्रभावित किया है। न्यायलीलावती में तर्क के स्वरूप एवं फल पर विचार करते हुए ग्रंथकार उदयनाचार्य, वाचस्पति एवं जयन्तभट्ट के मत को खंडित कर तर्क विषयक चर्चा को एक नई दिशा प्रदान करते हैं।

लेख के तृतीय खंड में नव्य-न्याय के प्रणेता श्री गंगेशोपाध्याय के तर्क विषयक मत को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है। उनका मूल लक्ष्य अनुमान प्रमाण के विरोध में श्रीहर्ष द्वारा दिये गये युक्तियों को खंडित कर उदयनाचार्य के मत को नयी युक्तियों के आधार पर स्थापित करना तथा अनुमान प्रमाण को व्यवस्थित करना था। इसके लिये यह आवश्यक था कि श्रीहर्ष द्वारा तर्क में लगाये गये अनवस्था दोष का निराकरण कर तर्क के शंकानिवर्त्तकत्व को पुनः स्थापित किया जाय। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिये गंगेशोपाध्याय जन्य-जनक भाव में समवहितत्त्व (समवृत्तित्त्व) होने के नियम के आधार पर यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि शंका कैसे और किस रूप में उत्पन्न हो सकता है तथा शंका करने से स्व-क्रिया का व्याघात कैसे होता है। उदयनाचार्य के मत को गंगेशोपाध्याय अपनी युक्तियों से पुनर्स्थापित करते हुए कहते हैं कि वही आशंका की जाती है जिस आशंक्यमान में शंका करने से स्वक्रिया का व्याघात नहीं होता है। इस युक्ति के विरोध में श्रीहर्ष द्वारा जिस प्रकारक युक्ति दी जा सकती है उस युक्ति को प्रस्तुत कर गंगेशोपाध्याय उसका खण्डन करते हैं। तर्क के शंकानिवर्त्तकत्व को खण्डित करना श्रीहर्ष का लक्ष्य था जिससे कि अनुमान-प्रमाण अस्वीकार किया जा सके। गंगेशोपाध्याय स्व-क्रिया को शंका का प्रतिबन्धक मानकर इस युक्ति का खण्डन करते हैं। वे जनक और प्रयोजक में भेद स्थापित कर तर्क को प्रमाण मानने से अस्वीकार कर जैन नैयायिक के मत पर आश्रित श्रीहर्ष के मत का खंडन

करते हैं। निश्चय ही श्रीहर्ष के मत को अन्य नैयायिक भी खंडित करने का प्रयास किया था परन्तु उन्हें बहुत सफलता नहीं मिल सकी। यही कारण था कि गंगेशोपाध्याय उन नैयायिकों की युक्तियों में दोष दिखाकर उदयनाचार्य की युक्ति को संपोषित करते हैं। तर्क निश्चित रूप से प्रमाण नहीं है, परन्तु व्याप्ति के ग्रहण में उसका महत्त्वपूर्ण स्थान है और तर्क के इसी महत्ता को स्थापित करने के लिये गंगेशोपाध्याय मीमांसकों के मत का खंडन करते हैं। लेख के लक्ष्य को संपूर्णता में प्राप्त करने के लिये लेख विस्तृत हो गया है, तदर्थ क्षमा याचना के साथ यहीं विराम लेते हैं।

गीतोक्त निष्काम कर्मयोग का आधुनिक सन्दर्भ में महत्त्व

डॉ. ब्रह्मानन्द पाठक

श्रीमद्भगवद्गीता भगवान् श्रीकृष्ण द्वारा कुरुक्षेत्र युद्ध में अर्जुन को दिया गया उपदेश है। यदि किसी ग्रन्थ का लोगों के मन मस्तिष्क पर प्रभाव उसकी श्रेष्ठता का परिचायक है, तो भगवद्गीता निश्चित रूप से भारतीय दार्शनिक साहित्य का श्रेष्ठतम् ग्रन्थ है। श्रीमद्भगवद्गीता का कर्म सिद्धान्त में पूर्ण विश्वास है। गीता कर्म करने की वह कला प्रस्तुत करती है जिसके अनुपालन में कर्ता कर्मफल में लिप्त नहीं होता। गीता में कर्म करने की कुशलता को ही 'योग' कहा गया है-**''योगः कर्मसु कौशलम्''**। इस प्रकार गीता का कर्मयोग केवल कर्मयोग नहीं है, अर्थात् केवल कर्म करता रहे या कर्तव्य पालन करता रहे, इतना ही गीता के लिए पर्याप्त नहीं है। गीता का कर्मयोग ज्ञानमूलक भक्ति प्रधान कर्मयोग है। यह ऐसा कर्मयोग है जिसका मूल ज्ञान में है परन्तु वह भक्ति से रहित नहीं है। समर्पण भाव भक्ति का सार है। अहंकार से रहित होकर परमेश्वर के प्रति समर्पण भाव से कर्त्तव्य पालन करना ही गीता की शिक्षा है। यही शिक्षा निष्काम कर्मयोग है।

कर्मयोग के रहस्य का उद्घाटन करना गीता का महत्त्वपूर्ण दृष्टिकोण एवं विषय है। गीता में कर्मयोग का गम्भीर विवेचन किया गया है। गीता में व्यक्ति के उन मानवीय मूल्यों की व्याख्या विस्तार से की गयी है जिनके अनुकरण एवं अनुपालन से अपनी उन्नति के साथ ही साथ एक सभ्य एवं प्रगतिशील समाज का पुनर्निर्माण किया जा सकता है। गीता में अर्जुन के माध्यम से भगवान् श्रीकृष्ण ने सभी लोगों को कर्मयोग का ही पाठ पढ़ाया है। इसमें पूर्णरूप से इस बात की स्थापना की गयी है कि अहंकार रहित, अनासक्त पूर्वक किया गया कर्म ही निष्काम कर्मयोग है।

गीता का उपदेश सार्वभौमिक है। यह प्रत्येक देश-काल, जाति-धर्म के मनुष्यों के लिए ग्राह्य है। आज का मानव भौतिक भोग लिप्साओं में भटकता हुआ अपने लक्ष्य से विमुख हो गया है, इस भटकती हुई मानवता को, कर्त्तव्य कर्मों को करते हुए और उनके फलों के प्रति अनासक्त भाव रखने, निष्काम कर्म की सतत् साधना करने की दृष्टि, गीता के उपदेशों से ही उपलब्ध हो सकेगी। ऐसी दृष्टि मनुष्य के लक्ष्य प्राप्ति में सहायक सिद्ध होगी। कर्म के बिना एक क्षण भी नहीं रहा जा सकता। अतः कर्म से विमुख होने की अपेक्षा कर्मफल से विमुख होना ही गीता द्वारा श्रेयस्कर माना गया है। गीता का सन्देश हर युग में मानवता को प्रेरणा देता रहा है और देता रहेगा।

कर्म-कृ (करणे) धातु से व्युत्पन्न कर्म षब्द का अर्थ है-कार्य, अर्थात् पृथक-पृथक चेष्टा है, जिसका संस्कार मनुष्य के चित्त पर पड़ता है। ऐसे संस्कारों के संगठन से मनुष्य का चरित्र बनता है, व्यक्ति का निर्माण होता है। गीता में कर्म का अर्थ ऐसे ही कार्य से है, जिसका संस्कार

चित्त पर पड़ता है और उसका शुभाशुभ फल मनुष्य को जन्म जन्मानतर में भोगना पड़ता है। मीमांसा दर्षन में जहाँ कर्म का तात्पर्य यज्ञ–यागादि क्रियाओं से है, वहाँ गीता वर्णाश्रम के अनुसार किये जाने वाले स्मार्त कार्यों को भी कर्म के ही संकुचित अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है।[1] मनुष्य जो कुछ भी करता है, जो कुछ भी नहीं करने का मानसिक संकल्प या आग्रह रखता है, वे सभी कायिकया मानसिक प्रवृत्तियाँ भगवद्गीता के अनुसार कर्म ही है।[2] गीता में कर्म शब्द का प्रयोग प्राय: ऐसे कर्त्तव्यों के अर्थ में हुआ है, जो इसकी रचना तक समाज के विभिन्न वर्गों के लिए श्रम विभाजन के सिद्धान्त के आधार पर नियत कर्म बन गये थे और उन्हें धर्म कहा जाने लगा था। यह धारणा पूर्णरूप से विकसित हो गयी थी कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने–अपने वर्णानुसार निर्धारित कर्मों को करना चाहिए, ऐसा करके ही सामाजिक व्यवस्था में नैतिक सहयोग सम्भव है। यही चिन्तन मानव की दिषा में एक नया मोड़ देता है।

कर्मयोग– श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा गया है :–

आरभ्य कर्माणि गुणान्वितानि भावांश्च सर्वान् विनियोजयेद्यः।
तेषामभावे कृतकर्मनाशः कर्मक्षये याति स तत्तवतोऽन्यः।।[3]

आशय यह है कि वर्णाश्रम विहित कर्त्तव्य कर्मों की अहन्ता, ममता, आसक्ति रहित होकर ईश्वरार्पण बुद्धि से करना कर्मयोग है।

ईषोपनिशद में कहा गया है –

ईषा वास्यमिदं सर्व यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
तेन त्यक्तेन भुङ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम्।।[4]

श्रीमद्भागवद्गीता में कर्मयोग को निष्ठा यानि कि साधन की तरह पराकाष्ठा माना गया है।

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम्।।[5]

अर्थात् इस लोक में दो प्रकार निष्ठायें हैं– ज्ञानियों की ज्ञानयोग से और योगियों की कर्मयोग से। गीता के अनुसार अहटार से रहित होकर कर्म करना ही कर्मयोग है। क्योंकि–

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः।
अहंकारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते।।[6]

---

1. गीत रहस्य पृष्ठ– 55–56
2. गीता 5/8–11
3. श्वेताश्वतरोपनिषद 6.4
4. ईशोपनिषद मन्त्र–1
5. गीता–3.3
6. गीता 3.27

अर्थात् यद्यपि सम्पूर्ण कर्म प्रकृति के द्वारा किये हुए होते हैं फिर भी अहंकार से मोहित हुए अन्तःकरण वाला पुरुष 'मैं कर्ता हूँ' ऐसे मान लेता है। इसलिए इस कर्तापन रूपी अहंकार से रहित होना ही कर्मयोग है। गीता में दो प्रकार के कर्मों की चर्चा की गयी है- सकाम कार्य और निष्काम कर्म। सकाम कर्म प्राणियों का बन्धनों में डालने वाले हैं, किन्तु निष्काम कर्म इन बन्धनों का उच्छेदक है। इसलिए गीता निष्काम कर्म को ही कर्म योग मानती है। गीता में निष्काम कर्म का तात्पर्य 'कर्म न करना' नहीं है, क्योंकि कोई भी पुरुष किसी भी काल में क्षण मात्र भी बिना कर्म किये नहीं रहता है -

नहि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत।[1]

इस प्रकार यहाँ पर निश्काम कर्म का तात्पर्य अनासक्त कर्म फल से है। कहने का तात्पर्य यह है कि गीता में कर्म के प्रति आसक्ति का न होना ही निष्काम कर्म है और इसे ही कर्मयोग कहते हैं। गीता में कहा गया है कि-

काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः।
सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः।।[2]

भगवान् श्रीकृष्ण ने कहा- विद्वान् लोग स्वर्गादि-प्रापक अश्वमेधादि काम्य कर्मों के त्याग को संन्यास रूप से जानते हैं, और तत्त्वज्ञानी लोग अनुष्ठेय नित्य नैमित्तिक समस्त कर्मों के फल के त्याग को त्याग कहते हैं।

आचार्य शंकर के अनुसार किये हुए कर्म का कर्मफल की इच्छा से रहित होकर कर्म करने वाले के अन्तःकरण को पवित्र करना कर्मयोग है।[3] मीमांसक यह मानते हैं- **'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धन'**-अर्थात् यज्ञ के लिये किये गये कर्म बाधक नहीं होते, अस्तु इनके अनुसार जिससे कर्म बन्धन का निवारण हो सके वह कर्मयोग है। यहाँ ज्ञातव्य है कि मीमांसकों के अनुसार यज्ञ कर्म ही कर्मयोग है। रसेश्वर दर्शन के अनुसार-

कर्मयोगेन देवेषि प्राप्यते पिण्डधारणम्।
रसश्च पवनश्चेति कर्मयोगी द्विधास्मृतः।।[4]

तत्पर्य यह है कि जिससे शरीर को स्थिरता प्राप्त होती है, वह कर्मयोग है। रस और वायु के भेद से कर्मयोग दो प्रकार का होता है।

निष्काम कर्म- निष्काम कर्म का तात्पर्य वह कर्म है जो हम किसी प्रकार की कामना की पूर्ति के लिए नहीं, जो अपने सुख के लिए नहीं- बल्कि दूसरों के कल्याण के लिए करते हैं। निष्काम कर्म की व्याख्या सर्वप्रथम यजुर्वेद में हुई है-

1. गीता 3.5
2. गीता 18.2
3. गीता शंकरभाष्य 17.15
4. सर्वदर्शन संग्रह पृष्ठ 380

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविशेच्छतं समाः।[1]

अर्थात् कर्मयोगी को निष्काम कर्म करते हुए सौ वर्ष तक जीवित रहना चाहिए। निष्काम कर्म के भाव को प्रकट करते हुए ईषोपनिषद् के एकमन्त्र में कहा गया है–

एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे।[2]

अर्थात् निष्काम भाव से कर्माचरण करने वाला पुरुष कर्म बन्धन में नहीं पड़ता। निष्काम कर्माचरण ही कर्मों में लिप्त न होने का एक मात्र मार्ग है।

श्रीमद्भागवत में कहा गया है– जिस प्रकार उपानह द्वारा कंटक तथा पत्थरों से पैर की रक्षा होती है। उसी प्रकार सदा सन्तुष्ट, कामना हीन या निष्काम मन वाले के लिए सभी दिशायें सुखद हैं, उसे कहीं दुःख नहीं है–

सदा सन्तुष्टमानसः सर्वा सुखमया दिशः।
शर्कराकण्टकादिभ्यो यथोपानात्पदः शिवम्।।[3]

श्रीमद्भगवद्गीता के अनुसार निष्काम का तात्पर्य आसक्ति का पूर्ण अभाव है। गीता में कहा गया है– जो पुरुष सब कर्मों को परमात्मा में अर्पण करके और आसक्ति को त्याग कर कर्म करता है, वह पुरुष जल से कमल के पत्ते की तरह पाप से लिप्त नहीं होता–

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः।
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा।।[4]

गीता की मान्यता है कि कोई भी व्यक्ति कर्म किये बिना क्षणभर भी नहीं रह सकता– **'न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत।'** इसलिए उसे अनासक्त हुआ, निरन्तर कर्त्तव्य कर्म का अच्छी प्रकार आचरण करना चाहिए, क्योंकि अनासक्त पुरुष कर्म करता हुआ परमात्मा को प्राप्त होता है–

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर।
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः।।[5]

आचार्य शङ्कर ने गीताभाष्य उपोद्घात में लिखा है–

'अभ्युदयार्थोऽपि या प्रवृत्तिक्षणो धर्मा वर्णाश्रमांश्चोदि्दश्य विहितः स देवादिस्थानप्राप्ति-हेतुरपि सन् ईश्वरार्पणबुद्धयानुष्ठीयमानः सत्वशुद्धेय भवति फलाभिसंधिवर्जितः। शुद्धसत्वस्य च ज्ञाननिष्ठयोग्यताप्राप्तिद्वारेण ज्ञानोत्पत्तिहेत्तुवेन निःश्रेयमहेतुत्वमपि प्रतिपद्यते।[6] अर्थात्–

1. यजुर्वेद 40.2
2. ईश्वास्योपनिषद् मन्त्र–2
3. श्रीमद्भागवत 4.29.49
4. गीता 5/10
5. गीता 3/19
6. गीता शंकरभाज्य उपोद्घात

अर्थात् वर्ण एवं आश्रमों के उद्देश्य से अभ्युदयार्थ विहित प्रवृत्ति लक्षणधर्म यद्यपि देवादिस्थान अर्थात् स्वर्गादिस्थान साधन हैं, तथापि फल की इच्छा से रहित हो ईश्वरार्पण बुद्धि से अनुष्ठित होने पर अन्तः करण की शुद्धि करता है और शुद्ध अन्तः करण में ज्ञाननिष्ठयोग्यता सम्पादित करता हुआ ज्ञानोत्पत्ति द्वारा परमकल्याण का कारण होता है।

कर्म प्राणी का स्वभाव है। गीता का उपदेश वस्तुतः कर्म करने का पथ है। गीता द्वारा आदेश दिया गया है कि कर्म ही के द्वारा समस्त विश्व के साथ हमारा सम्बन्ध स्थिर रहता है। नैतिकता की समस्या केवल मानवीय जगत् से ही सम्बन्ध रखती है। जगत् के समस्त पदार्थों में केवल मनुष्य की ही आत्मा ऐसी है, जो अपनी जिम्मेदारी का विचार रखती है–

विहाय कामान् यः सर्वान् पुमांश्चरति निःस्पृहः।
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति॥[1]

मनुष्य की महत्त्वाकांक्षा आध्यात्मिक सुख की प्राप्ति के लिए होती है, किन्तु वह जगत् के भौतिक तत्त्वों से इसे प्राप्त नहीं कर सकता।

यं लब्ध्वां चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः।
यस्मिन् स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते॥[2]

जिन सुखों की प्राप्ति के लिए वह प्रयत्न करता है वे विभिन्न प्रकार के हैं। भ्रान्त मन एवं मिथ्या प्रकार की इच्छाओं से जिस सुख की प्राप्ति होती है उसमें तो अधिक तमाशा ही रहता है और इन्द्रियों से जो सुख प्राप्त होता है वो रजोगुण प्रधान रहता है और आत्मज्ञान का जो सुख है उसमें सत्त्वगुण का भाव अधिकांशतः रहता है। सबसे उन्नत कोटि का सन्तोष तभी हो सकता है जब मनुष्य अपने को एक स्वतन्त्र कर्ता समझना छोड़कर यह अनुभव करने लगता है कि ईश्वर अपनी अनन्त कृपा से जगत् का मार्ग प्रदर्शन करता है। मनुष्य के अन्तरात्मा को यह देखकर सन्तोष होता है कि इस जगत् में भी आत्मा का निवास है। सत्कर्म वह है जो मनुष्य को मोक्ष प्राप्त कराने और आत्मा को पूर्णता कराने में सहायक होता है।

गीता स्पष्टतया इस बात को स्वीकार करती है कि कर्म से किसी भी रूप में वंचित नहीं रहा जा सकता। जन्म से लेकर मृत्युपर्यन्त यह क्रिया अबाध गति से चलती है। इसके अनुसार जन्म लेना और मृत्यु होना भी कर्म ही है। प्रत्येक जीव अपने जीवन काल में किसी न किसी प्रकार का कर्म करता रहता है। जीवन के साथ कर्म भी जुड़ा हुआ है। जब तक कर्म है तब तक जीवन चलता रहता है।

कर्म तो हमेशा होते रहते हैं किन्तु किस प्रकार के कर्म किये जायें, इसका निर्धारण आवश्यक है। वैसे गीता में कर्म की गति को अत्यधिक कठिन कहा गया है– **'गहना कर्मणो गतिः।**[19] इसे समझ पाना अत्यन्त कठिन है। क्या कर्म है?, क्या अकर्म है? इस सन्दर्भ में विद्वान्

1. गीता 2/71
2. गीता 6/22
3. गीता 4/17

भी मोहित हैं। गीता कहती है-

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः।

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात्॥[1]

फिर भी, कर्म की अनिवार्यता को ध्यान में रखकर यह निश्चित करना आवश्यक हो जाता है कि कौन-सा कर्म उचित है? इसके लिए कर्मों का वर्गीकरण करना आवश्यक है। विभिन्न आधारों पर कर्मों का वर्गीकरण निम्नलिखित है-

(क) साधन के आधार पर - मानसिक, वाचिक, कायिक।

(ख) धार्मिक आधार पर- सात्त्विक, राजस, तामस।

(ग) वेदान्तिक आधार पर- प्रारब्ध, संचित, क्रियमाण।

(घ) वैज्ञानिक आधार पर - कर्म, अकर्म, विकर्म

(ङ) हेतु के आधार पर- नित्य, नैमित्तिक, काम्य, निषिद्ध।

गीता में उपर्युक्त प्रकार के कर्मों का विवरण विभिन्न प्रसंगों में प्रस्तुत किया गया है। मुख्य रूप से कर्म हेतु पर विचार करना आवश्यक है। इस सन्दर्भ में यह कहा जा सकता है कि नित्य और नैमित्तिक कर्म तो करना चाहिए क्योंकि इनसे फल बन्धन नहीं होता किन्तु काम्य (सकाम) और निषिद्ध कर्म का तो पूर्णतः त्याग कर देना चाहिए।

कर्म-विकर्म और अकर्म

गीता में इन कर्मों पर गहराई से विचार किया गया है। फल की इच्छा से जो शुभाशुभ कर्म किये जाते हैं उसे कर्म कहते हैं। समस्त अशुभकर्म जो वासनाओं की पूर्ति के लिए किये जाते हैं, उन्हें विकर्म कहते हैं। साथ ही फल की इच्छा एवं अशुभ भावना से जो दान, तप, सेवा आदि शुभ कर्म किये जाते हैं, वे भी विकर्म कहलाते हैं। गीता में कहा गया है कि जो तप मूढ़तापूर्वक हठ से, मन, वाणी एवं शरीर की पीड़ा सहित अथवा दूसरे का अनिष्ट करने के विचार से किया जाता है वह तामस कहा जाता है।

मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम्॥[2]

साधारणतया मन वाणी एवं शरीर से होने वाली हिंसा, असत्य, चोरी आदि निषिद्ध कर्ममात्र विकर्म समझे जाते हैं, परन्तु बाह्य रूप से विकर्म प्रतीत होने वाले कर्म भी भावनानुसार कर्म या अकर्म के रूप में बदला जाते हैं। आसक्ति और अहंकार से रहित होकर शुद्धभाव एवं कर्तव्य बुद्धि से किये जाने वाले कर्म भी फलोत्पादक न होने से 'अकर्म' ही हैं।

---

1. गीता 4/16
2. गीता 17/19

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते।

हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते॥[1]

फलासक्ति से रहित होकर कर्तव्य बुद्धि से किये जाने वाले कर्म अकर्म है। गीता के अनुसार परमात्मा में अभिन्न भाव से स्थित होकर कर्तापन के अभिमान से रहित पुरुष द्वारा जो कर्म किया जाता है, वह मुक्ति के अतिरिक्त अन्य फल नहीं देने वाला होने से अकर्म ही है।

यज्ञार्थात् कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगः समाचर॥

सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा परोवाच प्रजापतिः।

अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक्॥[2]

सकाम और निष्काम कर्म-गीता में कर्म को दो श्रेणियों में विभक्त किया जाता है एक सकाम कर्म और दूसरा निष्काम कर्म। सकाम कर्म वह कार्म है जो स्व सुख, लौकिक सुख की प्राप्ति की कामना से किया जात है। सकाम कर्म किसी संयोग या किसी पदार्थ के संग्रह की इच्छा से किया जाता है। सकाम कर्म शारीरिक सुख के लिए किया जाता है। निष्काम कर्म वह कर्म है जिसे हम किसी कामना की पूर्ति के लिए नहीं करते, अपने सुख के लिए नहीं करते, अपितु दूसरों के हित के लिए करते है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि कामनायुक्त कर्म को सकाम कर्म कहते हैं, और कामना रहित कर्म को निष्काम कर्म। निष्काम कर्म किसी उद्देश्य अथवा अवश्यकता से प्रेरित होता है और सकामकर्म किसी कामना से प्रेरित होता है। उद्देश्य या आवश्यकता का सम्बन्ध नित्य अथवा आध्यात्मिक तत्व से होता है। कामना अनित्य तत्त्व की होती है।

आवश्यकता एक और कामनाएँ अनेक होती हैं। आवश्यकता की पूर्ति सम्भव है लेकिन कामना की पूर्ति कभी नहीं होती है। यथा- भूख शरीर की आवश्यकता है जिसकी पूर्ति सम्भव है लेकिन भोजन में स्वादिष्ट व्यंजनों के प्राप्त होने की कामना होती है, जिसकी पूर्ति कभी नहीं होती।

कामना से पदार्थ प्राप्त नहीं होते। प्राप्त हो भी जायें तो वे स्थायी नहीं रहते। कभी-कभी ऐसा प्रतीत होता है कि कुछ कामनाओं की पूर्ति हो रही है लेकिन उनसे अन्य अनेक कामनाओं की उत्पत्ति हो जाती है और यह श्रृंखला बनी रहती है। अतः कामना युक्त अर्थात् सकाम कर्म को छोड़कर कर्म योगी निष्काम भाव से सेवा (कर्मयोग), स्वरूप बोध (ज्ञानयोग) और परमात्मा प्राप्ति (भक्ति योग) इन तीनों उद्देश्यों से कर्म करता है।

सकाम कर्म बन्धक है, उसे भोगना ही पड़ता है, उससे मुक्ति सम्भव नहीं। परन्तु सकाम कर्मों का कुशल सम्पादन बन्धन का हेतु नहीं बनता। ऐसे कौशल को योग कहते हैं- **'योगः कर्मसु**

1. गीता 18/17
2. गीता 3/9-10

कौशलम्'।[1] भगवान् श्रीकृष्ण ने कहा है कि कर्म संन्यास से बढ़कर 'कर्मयोग' है- **'तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते'**।[2] साधारण कर्मवाद को कर्मयोग में परिवर्तित करने के लिए तीन-तीन सोपानों की आवश्यकता है-

1. **फलेच्छा का परित्याग**
2. **कर्तृत्त्वाभिमान की शून्यता**
3. **ईश्वरार्पण**

गीता में निष्काम कर्मयोग- गीता मानव को कर्म करने में अधिकृत करती है। निष्काम कर्म योग का वर्णन गीता में दूसरे अध्याय के 39वें श्लोक से ही आरम्भ हो जाता है-

एषा तेऽभिहिता साङ्ख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु।
बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि।।[3]

सम्पूर्ण गीता में कर्म के प्रति अहंता, ममता, और आसक्ति का विरोध किया गया है, इसलिए यह विचार मिला है कि तुम्हारा कर्म करने में ही अधिकार है, फल में नहीं। इसलिए तुम कर्मफल की वासना वाला मत बनो और कर्मों को छोड़ देने का भी विचार मत करो।

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि।।[4]

गीता में स्पष्टया वर्णित है कि कोई भी व्यक्ति क्षण मात्र भी कर्म किये बिना नहीं रह सकता। कर्म करना व्यक्ति का अधिकार और कर्तव्य दोनों है। उसे कर्म करना ही चाहिए लेकिन, आदेश दिया गया है- **'मा कर्मफल हेतुर्भू'** अर्थात् फलार्थी मत बनो, कर्मफल की वासना से युक्त मत रहो। इसका कारण यह है कि **'फले सक्तो निबध्यते'**[5] अर्थात् फलासक्ति से कर्मबन्ध दृढ़ होता है। इसलिए गीता में फलेच्छा से रहित होकर कर्म करने की शिक्षा दी गयी है, क्योंकि **''कृपणाः फलहेतवः**[6] अर्थात् फल की इच्छा रखने वाले कृपण (दीन, दया के पात्र) होते हैं।

अब शंका हो सकती है कि एक तरफ गीता में कर्म करने का आदेश दिया गया है, कर्म को अधिकार और कर्तव्य माना गया है और दूसरी तरफ फलेच्छा से रहित होकर कर्म करने को कहा गया है तो फलेच्छा या फल की कामना के बिना कर्मों में प्रवृत्ति कैसे होगी? इसके समाधान के रूप में यह कहा जा सकता है कि कामना की पूर्ति और निवृत्ति दोनों के लिए कर्मों में प्रवृत्ति हो सकती है। गीता में स्पष्टतया वर्णित है कि अज्ञानी व्यक्ति कामना की पूर्ति के लिए कर्मों में

---

1. गीता 2/50
2. गीता 5/2
3. गीता 2/39
4. गीता 2/47
5. गीता 5/12
6. गीता 2/49

प्रवृत्त होते हैं और ज्ञानी पुरुष आसक्ति को त्याग कर आत्मशुद्धि के लिए कर्म करते हैं-

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि।
योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वात्मशुद्धये॥[1]

गीता का कर्म करने का आदेश उद्देश्य (आवश्यकता) की पूर्ति के लिए ही है कामना (इच्छा) की पूर्ति के लिए नहीं। कामना की पूर्ति के लिए वही मनुष्य कर्मों में प्रवृत्त होते है जो अपने वास्तविक उद्देश्य को भूल गये हैं। उससे विमुख हो गये हैं। ऐसे ही लोगों को दीन या दया का पात्र कहा गया है। इसके विपरीत जो व्यक्ति उद्देश्य को ध्यान में रखकर कामना की निवृत्ति के लिए कर्म करते हैं, उन्हें **मनीषी**[2] कहते हैं।

गीता में एक तरफ तो कहा गया है कि फलासक्ति से कर्मबन्ध दृढ़ होता है और दूसरी तरफ कर्म करने का आदेश दिया गया है तो प्रश्न उठता है कि क्या कर्म करने से कर्मबन्ध दृढ़ नहीं होगा? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा गया है कि कर्म करने से कर्मबन्ध का होना या न होना कर्ता के दृष्टिकोण पर निर्भर है। यद्यपि यह सही है कि गीता में संकल्प की स्वतन्त्रता को स्वीकार किया गया है तथापि संकल्पित कर्म के प्रति यदि कर्ता भाव है तो वह कर्म, इष्ट, अनिष्ट और मिश्रित तीन प्रकार का फल देता है, परन्तु जिस कर्म में ''मैं कर्ता नहीं हूँ'' ऐसा भाव रहता है बह बन्धन कारक नहीं होता। उसे चेष्टा मात्र कहा गया है।

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि।
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति॥[3]

जिस प्रकार कांटे से काँटा निकाला जाता है उसी प्रकार चेष्टाएँ कर्मबन्ध से छुटकारा दिलाने में सहायक होती हैं। निष्काम भाव प्राप्त करने में निम्नलिखित बातें सहायक हो सकती हैं-

लोक संग्रह- चेष्टाएँ स्वार्थ सिद्धि के लिए नहीं होती। स्वार्थ (अपने लिए कर्म करने) से ही सभी प्रकार की विकृतियाँ और विपत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। स्वार्थ से कर्म तुच्छ और बन्धनकारक हो जाते हैं। बन्धक को तोड़ना और मुक्ति (मोक्ष) का आनन्द लेना ही मानव का लक्ष्य है। इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए स्वाहित-युक्त कर्म अभीष्ट नहीं है। हमारे पास जितनी समझ, सामर्थ और सामग्री है उसी से हम दूसरों की सेवा करें तो वह सेवा लोक हितकारी होगी। इसी बात को ध्यान में रखकर गीता में लोक संग्रह का उल्लेख किया गया है।

गीता में व्यावहारिक नैतिकता के स्तर में लोक संग्रह यानि सामाजिक कल्याण को परम पुरुषार्थ माना गया है। गीता की स्पष्ट मान्यता है कि आसक्ति रहित होकर सामाजिक कल्याण को ध्यान में रखकर किये गये कर्म से ही व्यक्ति संसिद्धि प्राप्त करता है-

---

1. गीता 5/11
2. गीता 2/51 फलंत्यक्त्वा मनीषिणः।
3. गीता 3/33

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः।

लोकसङ्ग्रहमेवापि संपश्यन् कर्तुमर्हसि॥[1]

गीता में सभी जीवों (सर्व-भूत-हित) के हित को सर्वोच्च आदर्श माना गया है–

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः।

निर्वैरः सर्वभुतेषु यः समामेति पाण्डवः॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम्।

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दव ह्रीरचापलम्॥[2]

जो व्यक्ति समस्त जीवों (भूतों) के हित में रत (लगे हुए) हैं वह ईश्वर को प्राप्त होते है–

सन्नियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः॥[3]

गीता कहती है कि समस्त जीवों के हितार्थ विद्वान् पुरुषों को अनासक्त होकर कर्म करना चाहिए–

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत।

कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसङ्ग्रहम्॥[4]

गीता में आसक्ति रहित एवं हेतु रहित होकर समस्त जीवों (भूतों) के प्रति अहिंसा, अक्रोध, अद्रोह, करुणा, सत्य, सद्भावना, परोपकार आदि धर्मों का पालन दैवी सम्पदा के लक्षण माने गये हैं–

दम्भो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सम्पदमासुरीम्॥

दैवी सम्पद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता।[5]

तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता।

भवन्ति सम्पदं दैवीमभिजातस्य भारत॥

1. गीता 3/20
2. गीता 11/55, गीता 12/13
3. गीता 12/4, 13, 14
4. गीता 3/25
5. गीता 16/2

दैवी सम्पदा देवतुल्य पुरुष के गुण या ईश्वरीयगुणों को कहते हैं, जिनके अभ्यास से मनुष्य परम लक्ष्य मोक्ष को प्राप्त करता है।

नियत स्वधर्म पालन

गीता में सामाजिक कल्याण को परमपुरुषार्थ के रूप मानते हुए स्वधर्म पालन पर विशेष बल दिया गया है। गुण और कर्म के आधार पर जिन चार वर्णों की सृष्टि (रचना) हुई है, उन वर्णों के लिए निर्धारित कर्म करना ही स्वधर्म है। इसे ही सहज कर्म, स्वकर्म, नियत कर्म, स्वभाव कर्म, स्वभाव नियत कर्म आदि कहा गया है। इससे स्पष्ट होता है कि गीता में धर्म शब्द कर्म या कर्त्तव्य के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

गीता में स्वधर्म की श्रेष्ठता को स्वीकार किया गया है। आकर्षक परधर्म से गुण रहित लगने वाला स्वधर्म श्रेष्ठ है। स्वभाव से नियत कर्म करने वाला मनुष्य पाप को प्राप्त नहीं होता–

श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् स्वनुष्ठितात्।
स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्।।[1]

गीता आदेशित करती है कि दोषयुक्त होने पर भी सहजकर्म को नहीं त्यागना चाहिए, क्योंकि जिस प्रकार धुएँ से अग्नि आवृत्त रहती है, उसी प्रकार अधिकांश कर्म किसी न किसी दोष से आवृत्त है।

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत्।
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः।।[2]

कर्म के दोष से आवृत्त होने के बाद भी आसक्ति रहित कर्म करने वाला व्यक्ति नैष्कर्म्य सिद्धि को प्राप्त होता है। इस प्रकार यदि व्यक्ति स्वधर्म का पालन करने के लिए युद्ध भी करता है तो उसे गीता में क्षत्रिय के लिए कल्याण कर्त्तव्य कहा गया है। यदि व्यक्ति समाज में अपने स्थान के अनुरूप कर्तव्य का पालन करता है तो वह सामाजिक हित के साथ ही साथ स्वहित भी करता है।

गीता के अनुसार सामाजिक हित के लिए स्वधर्म का पालन व्यक्ति को अपने वर्ण के लिए निर्धारित कर्त्तव्य के पालन के रूप में करना चाहिए। गीता में स्वीकृत चारों वर्णों–ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र का विभाजन गुण और कर्म के आधार पर किया गया है–

चातुर्वण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम्।।[3]

प्रत्येक वर्ण के सदस्य को अपने वर्ण के लिए निर्धारित कर्म का फलेच्छा से रहित होकर

1. गीता 18/47
2. गीता 18/48
3. गीता 4/13

पालन आवश्यक है अन्यथा वह कर्त्तव्यच्युत समझा जायेगा। इस प्रकार गति शील सृष्टि चक्र में यदि एक व्यक्ति भी कर्त्तव्यच्युत होता है तो उसका विपरीत प्रभाव सम्पूर्ण सृष्टि पर पड़ता है।

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च।
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम्।।
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्।
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम्।
कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम्।।
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम्।।[1]

इस प्रकार गुण और कर्म के आधार पर विभाजित वर्ण व्यवस्था को स्वीकार कर गीता में निष्काम भाव से स्वधर्म के पालन को आवश्यक माना गया है। श्रीमद्भागवत् की यह मान्यता है कि स्वकर्म के आचारण में फलाशा का परित्याग कर कार्यरत पुरुष स्वर्ग-नरक न जानकर, पवित्र होकर विशुद्ध ज्ञान एवं पराभक्ति प्राप्त कर लेता है, जिससे उसका परम **श्रेय निश्चित है।**[2]

स्पष्ट है कि स्वधर्म या नियत कर्म को करना साध्य प्राप्ति के लिए आवश्यक है। कर्मों का निर्धारण, उनका विहित या निषिद्ध होना, देश, काल, वर्ण, आयु आदि पर निर्भर है। इतना निश्चित है कि फलाशा का परित्याग करके जो व्यक्ति करणीय कर्म करता है वह संन्यासी और योगी है।

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः।
स संन्यासी च न योगी निरग्निर्न चाक्रियः।।[3]

नियत कर्म का त्याग उचित नहीं है। समस्त कर्मों का त्याग सम्भव नहीं है। इसलिए जो व्यक्ति कर्मफल का त्याग कर देता है, वह त्यागी है।

गीता के अनुसार कर्मों के त्याग अर्थात् अकर्म की तुलना में कर्म श्रेयस्कर है। कर्मों का त्याग सच्चा संन्यास नहीं कहा जा सकता। इससे व्यक्ति साध्य को नहीं प्राप्त कर सकता।

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते।
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति।।[4]

कर्म न करने से शरीर निर्वाह भी सम्भव नहीं है। इसलिए गीता में शास्त्र विहित कर्म करने, नियत कर्म करने, फलाशा से रहित होकर कर्म करने को श्रेष्ठ माना गया है। -

---

1. गीता 18/42-44
2. श्रीमद्भागवत 11/20/10-11
3. गीता 6/1
4. गीता 3/4

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः।

शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्ध्येदकर्मणः॥

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते॥[1]

वस्तुतः नैष्कर्म्य के लिए गीता की मान्यता यह है कि जो व्यक्ति अहंकार रहित की गयी सम्पूर्ण चेष्टाओं अर्थात् कर्मों में अकर्म को और जो अकर्म में कर्म को देखे, वह व्यक्ति ज्ञानी है और वह सम्पूर्ण कर्मों को करते हुए भी बन्धन में नहीं पड़ता।

कर्मण्यकर्मः यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्॥[2]

इस सन्दर्भ में अन्ततः यही कहना उपयुक्त होगा कि अकर्म और विकर्म की तुलना में कर्म उत्तम है लेकिन वही कर्म उत्तम माना जा सकता है जो 'निष्काम' हो।

स्थितप्रज्ञता- निष्कामता की सिद्धि हेतु गीता स्थितप्रज्ञता को आवश्यक मानती है। स्थिर प्रज्ञ वही है जिसकी बुद्धि स्थिर है। सामान्य व्यक्ति की बुद्धि विभिन्न इच्छाओं के प्रति आकर्षित होती रहती है। उसकी इन्द्रियाँ अपने विषयों में भटकती रहती हैं। इसके विपरीत स्थितप्रज्ञ वह है जो सम्पूर्ण कामनाओं को त्याग कर आत्म-सन्तुष्ट रहता है। वह दुःख में मन से उद्विग्न नहीं होता, सुख के प्रति स्पर्धा नहीं रखता और राग भाव एवं क्रोध से परे होता है वह शुभ वस्तुओं की प्राप्ति पर प्रसन्न नहीं होता और अशुभ वस्तुओं की उपलब्धियों पर द्वेष नहीं करता। जिस प्रकार कछुआ अपने अंगों को समेट लेता है उसी प्रकार स्थितप्रज्ञ अपनी इन्द्रियों को विषयों से समेट कर अपे वश में कर लेता है तथा अपने चित्त को ईश्वर में लगाता है। इसके विपरीत जो व्यक्ति मन से विषयों का ही चिन्तन करता रहता है, उसकी आसक्ति उन विषयों में हो जाती है। आसक्ति से उन विषयों में कामना होती है और कामना सिद्धि में विघ्न पड़ने से क्रोध की उपत्ति होती है। क्रोध से मोह अथवा अविवेक उत्पन्न होता है, अविवेक से स्मृति भ्रमित हो जाती है जिससे ज्ञान शक्ति का नाश होता है। ज्ञान शक्ति के नष्ट हो जाने पर व्यक्ति अपने श्रेय साधन से च्युत हो जाता है।

अतः गीता की मान्यता है कि जो व्यक्ति रागद्वेष से रहित होकर इन्द्रियों को पूरी तरह आत्मा के वशीभूत कर विषय भोग करता है वह प्रसाद अर्थात् अन्तःकरण की प्रसन्नता प्राप्त करता है। ऐसी स्थिति में उसके समस्त शोक नष्ट हो जाते हैं और उसकी बुद्धि शीघ्र ही प्रतिष्ठित नहीं होती, उसकी ईश्वर में आस्था, भी नहीं होती और उसे शान्ति की प्राप्ति भी नहीं होती। अशान्त व्यक्ति को सुख कैसे प्राप्त हो सकता है?

जो व्यक्ति मन से इन्द्रियों को पूरी तरह से अपने वश में कर लेता है वह स्थितप्रज्ञ हो जाता है। उसकी बुद्धि निश्चल रहती है। वह काम तृप्ति के पीछे पागल नहीं होता। जिस प्रकार

1. गीता 3/8 और 5/2
2. गीता 4/18

विभिन्न नदियों के मिलते रहने पर भी समुद्र शान्त रहता है उसी प्रकार स्थितप्रज्ञ व्यक्ति में सभी भोग बिना विकार उत्पन्न किये समा जाते हैं और वह परमशान्ति को प्राप्त करता है। ऐसा व्यक्ति सम्पूर्ण कामनाओं को त्याग कर ममता एवं अहंकार रहित होकर शान्ति को प्राप्त होता है। यह स्थिति 'ब्राह्मी' स्थिति है। जब व्यक्ति इस स्थिति में पहुँच जाता है तब वह मोह ग्रस्त नहीं होता अपितु ब्रह्म निर्वाण प्राप्त करता है।

श्रीकृष्ण कहते है कि –

प्रजहाति यदा ....। .... ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति।।[1]

समत्त्व- यह ब्राह्मी स्थिति परम् शान्ति की अवस्था है। इस अवस्था में रहते हुए भी व्यक्ति कर्म करता है लेकिन उसका कर्म निष्काम होता है। इस अवस्था में पहुँचने के लिए समत्त्व आवश्यक होता है।

गीता में समत्त्व को योग कहा गया है –

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते।।[2]

योग का मान्य अर्थ है – चित्तवृत्तियों का निरोध। समत्त्व से चित्त वृत्तियों को निरोध समत्त्व है इसलिए इसे योग कहा गया है। सुख-दुःख, लाभ-हानि, जय-पराजय अर्थात् सिद्धि-असिद्धि को समान समझने की स्थिति को समत्व कहा गया है और यह समत्त्व भाव ही योग है।

गीता में कर्मों में कुशलता को भी योग कहा गया है –

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते।
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्।।[3]

इसका तात्पर्य यह है कि समत्व बुद्धि रखने वाला व्यक्ति पुण्य-पाप को त्याग देता है, उनसे लिप्त नहीं होता। इसलिए गीता में समत्व बुद्धि योग के लिए ही चेष्टा करने का उपदेश दिया गया है। अतः समत्त्व-बुद्धि रूप योग से भी निष्काम भावना का विकास अपेक्षित है।

ईश्वरार्पण- ईश्वर के प्रति समर्पण भाव से किये गये कार्य, निरहंकार भाव से किये जाने के कारण बन्धनकारक नहीं होते। स्वार्थ पूर्ति उनका उद्देश्य न होने के कारण उन्हें भी निष्काम कर्म की श्रेणी में लाया जा सकता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि गीता में निष्काम कर्म की भावना के लिए विभिन्न आदर्शों को प्रस्तुत किया गया है। वैदिक और औपनिषदिक चिन्तन में निष्काम कर्म की इतनी गहराई से व्याख्या नहीं है। अतः गीता का आध्यात्मिक चिन्तन एक ऐसे चिन्तन को प्रस्तुत करता है जो

1. गीता 2/55-72
2. गीता 2/48
3. गीता 2/50

व्यक्ति की विविध विशेषताओं और विविध पहलुओं की नैसर्गिक व्याख्या में सहायक है।

गीता के अब तक अध्ययन से यह स्पष्ट हुआ कि कर्म बन्धन से मुक्त होने का उत्तम उपाय निष्काम कर्म योग है। प्रश्न उठता है कि क्या मनुष्य कर्म करने के लिए स्वतन्त्र है या उसे पूर्व निर्धारित कर्म करने ही पड़ते हैं?

एक तरफ गीता में यह स्वीकार किया गया है कि मनुष्य पूर्वकृत स्वाभाविक कर्म से बँधा हुआ है, उसके समस्त प्रयास निरर्थक लगते हैं क्योंकि शरीर रूपी यन्त्र में आरूढ़ हुए सम्पूर्ण प्राणियों को, अन्तर्यामी ईष्वर अपनी माया से उनके कर्मों के अनुसार चक्कर दे रहा है -

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्ववशोऽपि तत्॥
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया॥[1]

यदि पूर्वकृत कर्मों से ही समस्त मानवीय व्यापार नियन्त्रित है तो मनुष्य को संकल्प की स्वतन्त्रता नहीं रह जाती है। गीता में दूसरी तरफ यह भी स्पष्ट उल्लेख है कि- **'यथेच्छसि तथा कुरु'**[51] अर्थात् जैसी तेरी इच्छा हो वैसा ही कर्म करो। इससे यह प्रतीत होता है कि गीता में संकल्पित कर्म करने की स्वतन्त्रता को स्वीकार किया गया है। इस प्रकार गीता का दृष्टिकोण स्पष्ट है कि मनुष्य का कर्म करने का अधिकार है लेकिन पफल को ईश्वराधीन माना गया है। कर्म करने के लिए मनुष्य स्वतन्त्र है। यह स्वतन्त्रता स्वच्छन्दता नहीं है। व्यक्ति को समत्त्व बुद्धि से कर्म का संकल्प लेना चाहिए लेकिन कर्मफल तो किये गये कार्य के अनुसार ही होगा।

इस बात को डॉ. राधाकृष्णन् ने एक उपमा द्वारा स्पष्ट किया है। ''जीवन तास के खेल की भाँति है, इस खेल में तास के पत्ते हमें बाँट दिये जाते हैं, पत्तों को चुनकर लेना या न लेना हमारे विवेक पर निर्भर है। हम उचित पत्ते लेने के लिए स्वतन्त्र है यद्यपि खेल के नियमों से बँधे अवश्य हैं। एक अच्छा खिलाड़ी अधिकाधिक सम्भावनाओं में निगाह रखता है, लेकिन खराब खिलाड़ी ऐसा नहीं कर पाता। इससे स्पष्ट होता है कि जीवन के खेल में एक अच्छे खिलाड़ी की भाँति अधिकाधिक अच्छी सम्भावनाओं को ध्यान में रखकर कार्य करने के लिए व्यक्ति स्वतन्त्र है।

गीता का निष्काम कर्मयोग तत्कालीन प्रचलित दो आदर्शो-निवृत्ति और प्रवृत्ति के बीच समन्वय प्रस्तुत करता है। समस्त कर्मों से संन्यास ले लेना और समाज से सम्बन्ध विच्छेद कर लेना निवृत्ति का आदर्श है। प्रवृत्ति का आदेश है समाज में रहते हुए कर्म करना है। गीता इन दोनों के बीच निष्काम कर्मयोग के माध्यम से समन्वय लाती है।

कर्मफल के प्रति अनासक्ति या त्याग निवृत्ति का प्रतीक है और लोकहित को ध्यान में रखकर कर्म करते रहना प्रवत्ति का द्योतक है। गीता का यह उपदेश कर्म से संन्यास को स्वीकार नहीं करता, फिर भी कर्मफल के त्याग का विचार देकर, त्याग की भावना को सुरक्षित रखता है।

1. गीता 18/60-61

गीता का उद्देश्य प्रवत्ति और निवृत्ति के आदर्शों की, जिन्हें हम क्रमशः कर्म और ध्यान के आदर्श कह सकते हैं, अच्छाइयों को बनाये रखते हुए दोनों के बीच का स्वर्णिम मार्ग खोज निकालना है। निष्काम कर्मयोग ही यह मध्यम मार्ग है।

निष्कर्ष– गीता के विविध प्रकार के उपदेशों की उपयोगिता, उपादेयता और सार्थकता आदि का निर्धारण उनको व्यवहार में लाने पर सम्यक् रूप से किया जा सकता है। इसमें सारे मार्ग प्रतिपादित हैं, इन पर चलना व्यक्ति के विवेक पर निर्भर है। अन्ततः हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि गीता का निष्काम कर्मयोग जीवन की सच्चाई को प्रकट करता है। यह वह मार्ग है जिस पर चलते हुए मनुष्य अपने परम लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है। निष्काम भाव से किये गये कर्म बन्धन कारक नहीं होते। ऐसे कर्मों से ही व्यक्ति पूर्णता की अवस्था में पहुँचता है, ब्राह्मी स्थिति में पहुँचता है, या ईश्वर में निवास करता है और परम शान्ति को प्राप्त करता है। ये कर्म सिर्फ अपने लिए ही नहीं होते बल्कि लोकहित की दृष्टि से होते है।

गीता का निष्काम कर्म का उपदेश प्रतिदिन के जीवन में इसकी व्यावहारिक उपादेयता से सिद्ध होती है। इसका उपदेश प्रत्येक व्यक्ति के लिए अपनी सार्थकता रखता है। जो व्यक्ति गीता के प्रति आस्था रखते हुए उसे जीवन में उतारता है। वह कभी निराश नहीं होता। उसका मोह नष्ट हो जाता है और वह जीवन संघर्ष में विजयी होता है।

गीता का उपदेश सार्वभौमिक है। लोक संग्रह का विचार उसकी सार्वभौमिकता को सिद्ध करता है। ज्ञान और भक्ति से युक्त निष्काम कर्म व्यक्ति को स्वार्थ से पदार्थ की ओर अग्रसर करता है। ऐसा व्यक्ति स्व और पर में कोई अन्तर नहीं मानना है। उसमें सामाजिकता का भाव आध्यात्मिक रूप ले लेता है। आधुनिक सन्दर्भ में भी गीता के निष्काम कर्मयोग का महत्त्व है। अब इस बात की बहुत ही कम सम्भावना है कि लोग अपने कर्त्तव्य को छोड़कर संन्यासी बन जायेंगे, जैसा कि अर्जुन ने चाहा था। अपने अधिकारों को माँगने और उनका उपयोग करने की व्यग्रता में यद्यपि अपने कर्त्तव्यों को भूल जाने की आशंका है। अतः गीता के उपदेशों को व्यवहार में लाने की आवश्यकता अब भी उतनी ही अधिक है जितनी पहले कभी थी। समय बीतने के साथ इसका मूल्य घटा नहीं है यही इसकी महत्ता का प्रमुख प्रमाण है। यद्यपि यह बात पूर्णतया सत्य है कि आधुनिक सन्दर्भ में निवृत्ति का भय तो नहीं है पर प्रवृत्ति इतनी अधिक होने की आशंका है, कि व्यक्ति अपने नैतिक कर्तव्यों को ही विस्मृत कर सकता है। आज व्यक्ति भौतिक सम्पन्नता को जुटाने में अधिकारों का दुरुपयोग, शोषण, मिथ्या नारेबाजी, दम्भ, पाखण्ड आदि में इतना व्यस्त है कि सामाजिक व्यवस्था में नैतिकता की इति त्रस्त श्री हो गयी है। ऐसी स्थिति में गीता का निष्काम कर्म का सन्देश ही त्रस्त समाज को मुक्ति प्रदान कर सकता है।

आज का युग कर्म का युग है। गीता आज के युग संघर्ष में मानव की आस्था को नया सम्बल, कर्म संकल्प की नई दीप्ति और जिजीविषा की नई तेजस्विता प्रदान करने में समर्थ है। इस दृष्टि से गीता अद्भुत मानवीय शास्त्र है।

---

1. गीता 18/63

श्रीमद्भगवद्गीता में चैतन्य विज्ञान एवं कर्ममीमांसा

श्री सर्वेश कुमार मिश्र

महाभारतस्य युद्धे अर्जुनं विषण्णहृदयं दृष्ट्वा भगवता कृष्णेन तस्य कर्त्तव्यबोधनार्थम् यत् किञ्चिदपि उपदेशरूपेण भणितं तदेव (विशिष्टवचनं) श्रीमद्भगवद्गीता इति नाम्ना प्रसिद्धम्। अब प्रश्न उठता है कि चेतना शब्द से यहाँ पर क्या आशय है।

चेतना शब्द चित् धातु में ल्युट् प्रत्यय के साथ स्त्रीत्व की विवक्षा में टाप् प्रत्यय के योग से निष्पन्न है जिसका शाब्दिक अर्थ है ज्ञान, संज्ञा, प्रतिबोध। प्रस्तुत विषय के संबंध में चेतना का अर्थ है ज्ञान। ज्ञान से तात्पर्य है किसी विषय की वास्तविकता को जानना। सामान्य दृष्टि से चेतना के दो रूप है–

आम लोगों की चेतना जिसे वैयक्तिक चेतना कहते हैं तथा परम तत्त्व की चेतना जिसे वैश्विक चेतना कहते हैं। श्रीमद्भगवद्गीता में हमें दोनों प्रकार की चेतना का निदर्शन प्राप्त होता है, उदाहरणार्थ – अर्जुन की जो चेतना है वह वैयक्तिक चेतना है जबकि श्रीकृष्ण की जो चेतना है वह वैश्विक चेतना है।

चूँकि यहाँ पर चेतना का अर्थ ज्ञान रूप में स्वीकार किया जा रहा है, अतः इस दृष्टि से श्रीमद्भगवद्गीता के अठारहवें अध्याय में सात्त्विक, राजसिक तथा तामसिक इन तीनों प्रकार के ज्ञान का वर्णन क्रमशः प्रस्तुत श्लोकों में वर्णित मिलता है –

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम्।।[1]

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान्।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम्।।[2]

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम्।
अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम्।।[3]

उपर्युक्त श्लोकों की व्याख्या में शांकरभाष्य में आदिगुरु शंकराचार्य कहते हैं – जिस ज्ञान के द्वारा मनुष्य अव्यक्त से लेकर स्थावरपर्यन्त समस्त भूतों में एकभाव – एक आत्मवस्तु, जो कि

---

1. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII. 20
2. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII 21
3. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII 22

अपने स्वरूप से या धर्म से कभी क्षय को प्राप्त नहीं होता, ऐसा अविनाशी और कूटस्थ नित्यत्व देखता है, वह सात्त्विक ज्ञान है। मनुष्य सात्त्विक ज्ञान के द्वारा उस आत्मतत्व को अलग-अलग प्रत्येक शरीर में विभागरहित अर्थात् आकाश के समान समभाव से स्थित देखता है।[1]

जो ज्ञान संपूर्ण भूतों में भिन्न-भिन्न प्रकार के भिन्न-भिन्न भावों को, आत्मा से अलग विलक्षण पृथक् रूप में देखता है, अर्थात् प्रत्येक शरीर में अलग-अलग अपने से दूसरा आत्मा समझता है, वह ज्ञान राजस ज्ञान की कोटि में आता है।[2] तथा जो ज्ञान 'किसी एक कार्य में' शरीर में या शरीर से बाहर प्रतिमादि में, सर्ववस्तु विषयक संपूर्ण ज्ञान की भाँति आसक्त है, अर्थात् (यह समझता है कि) यह आत्मा या ईश्वर इतना ही है इससे परे कुछ भी नहीं है, जैसे दिगम्बर जैनियों का (माना हुआ) आत्मा शरीर में रहने वाला और शरीर के बराबर है और पत्थर या काष्ठ (की प्रतिमा) - मात्र ही ईश्वर है, तथा जो अतत्त्वार्थयुक्त और अल्पविषयक होने से अल्प है, वह ज्ञान तामस कहा गया है।[3]

उपर्युक्त दृष्टि से श्रीमद्भगवद्गीता में चेतना के स्वरूप का विश्लेषण प्रस्तुत शोधपत्र में किया गया है तथा उससे संबद्ध कर्त्ता, कर्म तथा सुख इत्यादि बिन्दुओं पर भी प्रकाश डाला गया है।

1. चेतना -

श्रीमद्भगवद्गीता में तीन प्रकार की चेतना (ज्ञान) का निदर्शन किया है जिसका विवरण इस प्रकार है -

(I) सात्त्विकचेतना या सात्त्विकज्ञान-

गीता के अठारहवें अध्याय में श्रीकृष्ण अर्जुन को सात्त्विक ज्ञान का उपदेश इस प्रकार करते हैं-

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम्।।[4]

अर्थात् हे अर्जुन! सात्त्विक ज्ञान अभेद दृष्टि समन्वित होता है। जिस ज्ञान के द्वारा अनन्त रूपों में विभक्त सारे जीवों में एक ही आध्यात्मिक प्रकृति देखी जाती है, उसे ही तुम सात्त्विक जानो, वास्तव में सात्त्विकज्ञान से सम्पन्न व्यक्ति ही प्रत्येक जीव में चाहे वह देवता हो, मनुष्य या पशु-पक्षी हो अथवा जलजन्तु या पौधा हो अर्थात् चराचर समस्त जगत् में एक ही आत्मा को देखता

1. श्रीमद्भगवद्गीता, शा. भा. XVIII- 20
2. श्रीमद्भगवद्गीता, शा. भा. XVIII- 21
3. श्रीमद्भगवद्गीता, शा. भा. XVIII-22
4. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII-20

है। समस्त जीवों में एक ही आत्मा है किन्तु पूर्व कर्मों के अनुसार उनके शरीर की संरचना अथवा गठन भिन्न-भिन्न है। जैसा कि गीता के 7वें अध्याय में उल्लिखित है -

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम्।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत्।।[1]

अर्थात् हे महाबाहु अर्जुन! इनके अतिरिक्त मेरी एक पराशक्ति है जो उन जीवों से युक्त है जो इस भौतिक अपरा प्रकृति के साधनों का विदोहन कर रहे हैं।

अपनी बात की पुष्टि में वे आगे कहते हैं-

मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनञ्जय।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रेणमणिगणा इव।।[2]

अर्थात् हे धनञ्जय मुझसे श्रेष्ठ कोई सत्य नहीं है। जिस प्रकार मोती धागे में गुंथे रहते हैं, उसी प्रकार सब कुछ मुझ पर आश्रित है। कहने का आशय यह है कि समस्त जीवों में एक ही चैतन्य विद्यमान है और उसी से सब कुछ प्रकाशित हो रहा है। कठोपनिषद् में भी कहा गया है वहाँ (उस आत्मलोक में) सूर्य प्रकाशित नहीं होता, चन्द्रमा और तारे भी नहीं चमकते और न यह विद्युत् ही चमचमाती है, फिर इस अग्नि की तो बात ही क्या है, उसके प्रकाशमान होते हुए ही सबकुछ प्रकाशित होता है और उसके प्रकाश से ही यह सब कुछ भासता है। तद्यथा-

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति।।[3]

प्रत्येक शरीर में जीवनी शक्ति की अभिव्यक्ति परमेश्वर की पराप्रकृति के कारण होती है। उस एक पराप्रकृति, उस जीवनी शक्ति को प्रत्येक शरीर में देखना सात्त्विक दर्शन है। यह जीवनी शक्ति अविनाशी है, भले ही शरीर विनाशशील हो। जो आपसी भेद हैं वह शरीर के कारण हैं। चूँकि बद्ध जीवन में अनेकानेक भौतिक रूप हैं अतएव जीवनी शक्ति विभक्त प्रतीत होती है। किन्तु जो व्यक्ति सत्त्व प्रधान है उसके संस्कार उन्नत हो जाते हैं। और सत्त्व की प्रधानता होने से उसे जो ज्ञान प्राप्त होता है वह भी सत्त्व रूप ही होता है क्योंकि गीता के 15वें अध्याय में श्रीकृष्ण स्वयं कहते हैं।

सत्त्वात्सञ्जायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च।
प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च।।[4]

अर्थात् सतोगुण से वास्तविक ज्ञान उत्पन्न होता है, रजोगुण से लोभ उत्पन्न होता है,

---

1. श्रीमद्भगवद्गीता, VII. 5
2. श्रीमद्भगवद्गीता, VII. 7
3. कठोपनिषद्, II. 2.15
4. श्रीमद्भगवद्गीता, XIV. 17

और तमोगुण से प्रमाद, मोह तथा अज्ञान उत्पन्न होते हैं।

अतः सत्त्वज्ञानी पुरुष की दृष्टि अभेद बुद्धि सम्पन्न हो जाती है और वह समस्त जीवों में एकत्व की प्रतीति करता हुआ समदर्शी हो जाता है और कामक्रोधादि से मुक्त हो जाता है। जैसा कि गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी कहा है- समदरसी इच्छा कछु नाहीं। हरष सोक भय नहिं मन माहीं।।[1] ऐसा व्यक्ति कुत्ते और चाण्डाल में कोई भेद नहीं समझता। उसके लिए दोनों में एक ही चैतन्यत्व विद्यमान होता है।[2] इस प्रकार सात्त्विक ज्ञान से उत्पन्न व्यक्ति निःश्रेयस् की प्राप्ति करते हैं और राजसी तथा तामसी क्रमशः बीच की कोटि तथा अधम कोटि को प्राप्त होते हैं।

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः।
जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः।।[3]

अर्थात् सतोगुणी व्यक्ति क्रमशः उच्च लोकों को प्राप्त होते हैं, रजोगुणी इसी पृथ्वीलोक में रह जाते हैं, और जो अत्यंत गर्हित तमोगुण में स्थित हैं, वे नीचे नरक लोकों को जाते हैं। Modern Science को सात्त्विक ज्ञान की कोटि में रखा जा सकता है क्योंकि यह प्रत्येक वस्तु में एक ही चेतना का निदर्शन करता है।

(II) राजसिक ज्ञान-

राजसिक ज्ञान को परिभाषित करते हुए गीता के 18वें अध्याय में श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान्।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम्।।[4]

अर्थात् जिस ज्ञान की सहायता से कोई भी व्यक्ति अनेकानेक शरीरों में अनेक प्रकार का जीव देखता है वह ज्ञान राजसी ज्ञान कहलाता है। इस ज्ञान के वशीभूत होकर व्यक्ति सब में एक ही चेतना का निदर्शन नहीं करता अपितु सबको अलग-अलग दृष्टि से देखता है। Newtonion Science को हम राजसिक ज्ञान की कोटि में रख सकते हैं क्योंकि वह प्रत्येक वस्तु की सत्ता को अलग-अलग रूप में व्याख्यायित करता है।

यह धारणा कि भौतिक शरीर ही जीव है और शरीर के विनष्ट होने पर चेतना भी नष्ट हो जाती है, यही राजस ज्ञान है। इस ज्ञान के अनुसार एक शरीर दूसरे शरीर से भिन्न है, क्योंकि उनमें चेतना का विकास भिन्न प्रकार से होता है। अर्जुन का ज्ञान राजसिक ज्ञान है, जिसने उसकी बुद्धि को आवृत्त कर रखा है, जिसके कारण वह भीष्म, दुर्योधन आदि संबंधियों तथा द्रोण आदि

1. श्रीमद्रामचरितमानस - सुन्दरकाण्ड - 48. पृ. 741
2. विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
   शुनि चैवश्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः।। श्रीमद्भगवद्गीता, 5/8
3. श्रीमद्भगवद्गीता, XV 18
4. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII. 21

गुरुओं को अलग-अलग दृष्टि से देखता है और वह अर्जुन जो सर्वप्रथम श्रीकृष्ण से यह कहता है कि वे उसका रथ दोनों सेनाओं के बीच ले चलें ताकि वह यह जान सके कि उसे किससे-किससे युद्ध करना है, किन्तु जब श्रीकृष्ण उसका रथ दोनों सेनाओं के बीच खड़ा कर देते हैं तो वही स्वजनों के मोहवश युद्ध करने से मना कर देता है और शोकसंतप्त होकर श्रीकृष्ण से इस प्रकार कहता है - इस प्रकार युद्ध की इच्छा रखने वाले अपने मित्रों तथा संबंधियों को अपने समक्ष उपस्थित देखकर मेरे शरीर के अंग काँप रहे है और मेरा मुँह सूखा जा रहा है।[1] मेरा सारा शरीर काँप रहा है, मेरे रोंगटे खड़े हैं मेरा गाण्डीव मेरे हाथ से सरक रहा है और मेरी त्वचा जल रही है।[2] ऐसे महापुरुषों को जो मेरे गुरु हैं, उन्हें मारकर जीने की अपेक्षा इस संसार में भीग मांगकर खाना अच्छा है भले ही वे सांसारिक लाभ के इच्छुक हों किन्तु हैं तो गुरुजन ही। यदि उनका वध होता है तो हमारे द्वारा भोग्य प्रत्येक वस्तु उनके रक्त से सनी होगी।[3]

राजस ज्ञान के कारण ही धृतराष्ट्र अपने पुत्रों तथा पाण्डुपुत्रों में भेद समझता है और सञ्जय से कहता है

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत सञ्जय।।[4]

चूँकि शरीर को प्रधान मानने वाला व्यक्ति निष्काम कर्म योगी नहीं हो सकता अतः श्रीकृष्ण अर्जुन को आत्मा का विशद उपदेश देते हैं और यह बतलाते हैं कि प्रधानता आत्मा की है, जिसका कभी भी अभाव नहीं रहता शरीर तो साधन मात्र है -

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः।।[5]

साथ ही गीता के 6ठें अध्याय में अर्जुन को श्रीकृष्ण उपदेश देते हैं कि हे अर्जुन! जो मुझे सर्वत्र देखता है और सब कुछ मुझमें देखता है उसके लिए न तो मैं कभी अदृश्य होता हूँ और न वह मेरे लिए अदृश्य होता है।[6]

---

1. दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम्।
   सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति।। श्रीमद्भगवद्गीता, I.28
2. वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते
   गाण्डीवं स्रंसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते।। श्रीमद्भगवद्गीता, I.29
3. गुरुनहत्वा हि महानुभावाञ्छ्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके।
   हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव भुञ्जीय भोगान्रुधिरप्रदिग्धान्।। श्रीमद्भगवद्गीता, II.5
4. श्रीमद्भगवद्गीता, II.1
5. श्रीमद्भगवद्गीता, II.16
6. यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति।
   तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति।। श्रीमद्भगवद्गीता, VI.30

तामसिक ज्ञान-

तामसिक ज्ञान की परिभाषा भी गीता के 18वें अध्याय में ही है, जब श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं-

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम्।।
अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम्।[1]

अर्थात् वह ज्ञान जिससे मनुष्य किसी एक प्रकार के कार्य को, जो अति तुच्छ है सब कुछ मानकर सत्य को जाने बिना उसमें लिप्त रहता है, तामसी ज्ञान कहलाता है।

सामान्य मनुष्य का ज्ञान सदैव तामसी होता है, क्योंकि प्रत्येक बद्धजीव तमोगुण में ही उत्पन्न होता है। जो व्यक्ति प्रमाणों से या शास्त्रीय आदेशों के माध्यम से ज्ञान अर्जित नहीं करता, उसका ज्ञान शरीर तक ही सीमित रहता है। उसे शास्त्रानुमोदित रीति से कार्य करने की चिंता नहीं होती। उसके लिए धन ही ईश्वर है और ज्ञान का अर्थ शारीरिक आवश्यकताओं की तुष्टि है। ऐसे ज्ञान का परम सत्य से कोई संबंध नहीं होता। यह बहुत कुछ साधारण पशुओं के ज्ञान, यथा-खाने, सोने रक्षा करने तथा मैथुन करने का ज्ञान जैसा है। ऐसे ज्ञान को ही गीता में तमोगुण से उत्पन्न बतलाया गया है।

आम शब्दों में संक्षेपतः यदि समझे तो इस शरीर से परे आत्मा संबंधी ज्ञान सात्त्विक ज्ञान कहलाता है। जिस ज्ञान से लौकिक तर्क तथा चिन्तन (मनोधर्म) द्वारा नाना प्रकार के सिद्धांत तथा वाद जन्म लें वह राजसी है, और शरीर मात्र को सुखमय बनाये रखने वाले ज्ञान को तामसी ज्ञान कहा जाता है।

2. कर्त्ता -

गीता में भगवान श्रीकृष्ण ने तीन प्रकार के कर्त्ता बतलाये हैं जो सात्त्विक, राजसिक तथा तामसिक कर्त्ता के नाम से जाने जाते हैं, इनका विवेचन इस प्रकार है -

सात्त्विक कर्त्ता -

सात्त्विक कर्त्ता को परिभाषित करते हुए गीता के अठारहवें अध्याय में भगवान् श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं -

मुक्तसङ्गोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः।
सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः कर्त्ता सात्त्विक उच्यते।।[2]

अर्थात् जो व्यक्ति सङ्गरहित, अहंकार के वचन न बोलने वाला धैर्य और उत्साह से युक्त तथा कार्य के सिद्ध होने और न होने में हर्ष-शोकादि विकारों से रहित है - वह सात्त्विक कर्त्ता

1. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII 22
2. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII 26

कहलाता है। कहने का आशय यह है कि सात्त्विक कर्त्ता निरासक्त भाव से अपने समस्त दायित्वों का निर्वाह करता है तथा कार्य की सिद्धि होने पर भी वह अहंकार नहीं करता क्योंकि वह जानता है कि इस चराचरजगत में जो भी हो रहा है, वह सब उस परमतत्त्व की इच्छा से हो रहा है। वह तो एक माध्यम है। जैसा कि श्रीकृष्ण ने स्वयं कहा है -

अधिष्ठानं तथा कर्त्ता करणं च पृथग्विधम्।
विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम्।।[1]

अर्थात् हे अर्जुन अधिष्ठान (शरीर), कर्त्ता, विभिन्न इन्द्रियां, अनेक प्रकार की चेष्टाएं तथा परमात्मा - ये पाँच कर्म के कारण है। (बिना इन पाँचों कारणों के सहयोग से कोई भी कार्य सम्पन्न नहीं हो सकता।) मनुष्य अपने शरीर, मन या वाणी से जो भी उचित या अनुचित कर्म करता है, वह इन पाँच कारणों के फलस्वरूप है।[2] यही कारण है कि सात्त्विक कर्त्ता सुख के दिनों में अत्यधिक हर्षित नहीं होता और न ही दुःख के दिनों में अत्यधिक शोकसंतप्त होता है, अपितु वह धैर्य और उत्साह के साथ दोनों ही अवस्थाओं में साम्य और संतुलन बनाये रखता है।

राजसिक कर्त्ता -

जो व्यक्ति आसक्ति से युक्त, कर्मों के फलों को चाहने वाला और लोभी है तथा दूसरों को कष्ट देने के स्वभाववाला, अशुद्धचारी और हर्ष-शोक से लिप्त है - वह राजसी कर्त्ता कहलाता है।

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः।
हर्षशोकान्वितः कर्त्ता राजसः परिकीर्तितः।।[3]

कहने का आशय यह है कि राजसी कर्त्ता भौतिक पदार्थों, घर-बार, पत्नी तथा पुत्र, के प्रति अत्यधिक अनुरक्त रहता है। ऐसा व्यक्ति जीवन में ऊपर उठने की आकांक्षा नहीं रखता। वह इस संसार को यथासंभव आरामदेह बनाने में ही व्यस्त रहता है। सामान्यतः वह अत्यंत लोभ से ग्रस्त रहता है तथा स्वयं द्वारा प्राप्त प्रत्येक वस्तु को चिरस्थायी समझता है। ऐसा व्यक्ति अन्यों से ईर्ष्या करता है और इन्द्रियतृप्ति के लिए कोई भी अनुचित कार्य कर सकता है। अतएव ऐसा व्यक्ति अपवित्र होता है और वह इसकी चिंता नहीं करता कि उसके द्वारा अर्जित धन शुद्ध है या अशुद्ध। ऐसे व्यक्ति का यदि कोई कार्य सिद्ध हो जाता है तो वह प्रसन्नता से फूला नहीं समाता तथा कार्य के असिद्ध होने पर वह शोक के सागर में डूब जाता है।

---

1. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.14
2. शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः।
   न्याय्यं वा विपरीतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः।। श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.15
3. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII. 27

तामसिक कर्त्ता –

जो व्यक्ति सदा शास्त्रों के आदेशों के विरुद्ध कार्य करता रहता है। शिक्षा से रहित, हठी, कपटी, तथा कृतघ्न तथा जो आलसी, सदैव खिन्न तथा काम करने में दीर्घसूत्री है। वह तमोगुणी कर्त्ता कहलाता है।

तद्यथा–

अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठोनैष्कृतिकोऽब्लसः।
विषादी दीर्घसूत्री च कर्त्ता तामस उच्यते॥[1]

शास्त्र हमें यह बतलाते हैं कि हमारे लिए क्या करणीय है तथा क्या अकरणीय किन्तु तामसी कर्त्ता शास्त्रों का उल्लंघन कर सदैव अकरणीय कार्य ही करते हैं। वे प्रकृति के गुणों के अनुसार कार्य करते हैं, शास्त्रों के अनुसार नहीं। ऐसे कर्त्ता भद्र नहीं होते और सामान्यतया सदैव कपटाचरण करते हैं तथा अन्यों का तिरस्कार करने में ही उन्हें आनन्द मिलता है। वे अत्यंत आलसी होते हैं। कार्य के होने पर भी उसे ठीक से नहीं करते और बाद में करने के लिए उसे एक तरफ रख देते हैं। अतएव वे खिन्न रहते हैं। जो कार्य घण्टों हो सकता है, उसमें वे वर्षों लगा देते हैं।

3. **कर्म–**

प्रकृति के तीन गुणों के अनुसार जैसे ज्ञान तथा कर्त्ता तीन प्रकार के होते हैं वैसे ही कर्म भी तीन प्रकार के होते हैं। श्रीकृष्ण के द्वारा बतलाये गये तीन प्रकार के कर्म निम्नलिखित हैं –

सात्त्विक कर्म –

जो कर्म (शास्त्रविधि से) नियमित है, और जो आसक्ति राग या द्वेष से रहित कर्मफल की चाह के बिना किया जाता है, वह सात्त्विक कर्म कहताता है। तद्यथा –

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम्।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते॥[2]

राजसिक कर्म –

परंतु जो कर्म बहुत परिश्रम से युक्त होता है तथा भोगों को चाहने वाले पुरुष द्वारा या अहंकारयुक्त पुरुष द्वारा किया जाता है, वह कर्म राजस कहा गया है।

1. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.28
2. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.23

तद्यथा –

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहङ्कारेण वा पुनः।
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम्।।[1]

तामसिक कर्म–

जो कर्म मोहवश शास्त्रीय आदेशों की अवहेलना करके, तथा भावी बंधन की परवाह किये बिना या हिंसा अथवा अन्यों को दुःख पहुंचाने के लिए किया जाता है, वह तामसी कर्म कहलाता है। तद्यथा–

अनुबन्धं क्षयं हिंसामनवेक्ष्य च पौरुषम्।
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते।।[2]

या अन्य शब्दों में जो कर्म परिणाम, हिंसा और सामर्थ्य को न विचारकर केवल अज्ञान से आरंभ किया जाता है, वह तामस कर्म कहा जाता है।

4. सुख –

गीता के 18वें अध्याय में श्रीकृष्ण ने सात्त्विक, राजसिक तथा तामसिक तीन प्रकार के सुख बतलाये हैं। सुख के संबंध में श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं – हे भरतश्रेष्ठ। अब मुझसे तीन प्रकार के सुखों के विषय में सुनो जिनके द्वारा बद्धजीव भोग करता है और जिसके द्वारा कभी–कभी दुःखों का अन्त हो जाता है।[3]

सात्त्विक सुख –

जिस सुख में साधक मनुष्य (भजन, ध्यान और सेवादि के) अभ्यास से रमण करता है और जिससे दुःखों के अन्त को प्राप्त हो जाता है – जो ऐसा सुख है, वह आरंभ काल में यद्यपि विष के तुल्य प्रतीत होता है, परन्तु परिणाम में अमृत के तुल्य है, इसीलिए वह परमात्माविषयक बुद्धि के प्रसाद से उत्पन्न होने वाला सुख, सात्त्विक सुख कहा गया है।[4]

आशय यह है कि आत्मसाक्षात्कार के साधन में मन तथा इन्द्रियों को वश में करने तथा मन को आत्मकेन्द्रित करने के लिए नाना प्रकार के विधि–विधानों का पालन करना पड़ता है। ये सारी विधियां बहुत कठिन और विष के समान अत्यंत कड़वी लगने वाली हैं, लेकिन यदि कोई

---

1. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.24
2. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.25
3. सुखं त्विदानीं त्रिविधंशृणु मे भरतर्षभ।
   अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति।। श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.36
4. यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम्।
   तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम्।। श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII.37

व्यक्ति इन नियमों के पालन में सफल हो जाता है, और दिव्य पद को प्राप्त हो जाता है तो वह वास्तविक अमृत का पान करने लगता है, और जीवन का वास्तविक सुख प्राप्त करता है।

राजसिक सुख -

जो सुख विषय और इन्द्रियों के संयोग से होता है, वह पहले - भोगकाल में अमृत के तुल्य प्रतीत होने पर भी परिणाम में विष के तुल्य होता है, ऐसा सुख राजस सुख कहलाता है।' बल, वीर्य, बुद्धि, धन, उत्साह और परलोक का नाशक होने से विषय और इन्द्रियों के संयोग से होने वाले सुख को 'परिणाम में विष के तुल्य' कहा गया है।'

तद्यथा–

विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम्।

परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम्।।[1]

अतः यह कहा जा सकता है कि जो सुख इन्द्रियों और विषयों के संयोग से प्राप्त होता है, वह सदैव दुःख का कारण बनता है, अतः हमें उससे बचना चाहिए।

तामसिक सुख–

जो सुख आत्मसाक्षात्कार के प्रति अंधा है, जो प्रारंभ से लेकर अन्त तक (भोगकाल में तथा परिणाम में भी) आत्मा को मोहित करने वाला है, और जो निद्रा, आलस्य तथा मोह से उत्पन्न होता है, वह तामसी सुख कहलाता है। तद्यथा–

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः।

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम्।।[2]

जो व्यक्ति आलस्य तथा निद्रा में ही सुखी रहता है, वह निश्चय ही तमोगुणी है। जिस व्यक्ति को इसका कोई अनुमान नहीं है कि किस प्रकार का कर्म किया जाए और किस प्रकार का नहीं, वह भी तमोगुणी है। तमोगुणी व्यक्ति के लिए सारी वस्तुएं भ्रम (मोह) हैं। उसे न तो प्रारंभ में सुख मिलता है, और न ही अन्त में। रजोगुणी व्यक्ति के लिए प्रारंभ में कुछ क्षणिक सुख और अन्त में दुःख हो सकता है, लेकिन जो तमोगुणी है, उसे प्रारंभ से लेकर अंत तक दुःख ही दुःख मिलता है।

5. उपसंहार -

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि जिसकी जैसी चेतना (ज्ञान) होगी वैसा ही वह कर्त्ता होगा, जैसा कर्त्ता होगा वैसा ही वह कर्म करेगा तथा जैसा वह कर्म करेगा उसे वैसा ही सुख प्राप्त होगा। उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि तीनों प्रकार के ज्ञान में सात्त्विक ज्ञान सबसे

1. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII. 38
2. श्रीमद्भगवद्गीता, XVIII. 39

श्रेष्ठ है क्योंकि यह व्यक्ति की लौकिक उन्नति के साथ-साथ पारमार्थिक उन्नति भी करवाता है। जब एकत्व दृष्टि से व्यक्ति समन्वित हो जायेगा तो यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्[1], वसुधैव कुटुम्बकम्[2] की भावना साकार रूप ले लेगी क्योंकि रामचरितमानस में गोस्वामी तुलसीदास जी लिखते हैं-

क्रोध कि द्वैतबुद्धि बिनु, द्वैत की बिनु अग्यान।[3]

अर्थात बिना दो लोगों की सत्ता हुए किसी को क्रोध नहीं आ सकता। क्रोध करने के लिए दो का होना आवश्यक है। एक वह जो क्रोध करेगा और दूसरा वह जिस पर क्रोध किया जायेगा और जहाँ दो की भावना प्रतीत होती हैं वहीं अज्ञान होता है। ज्ञानी व्यक्ति के लिए तो सब कुछ एक ही है। जैसा कि कहा भी गया है - सबकुछ ब्रह्म है (उसके अतिरिक्त कुछ नहीं), तद्यथा - **सर्वं खल्विदं ब्रह्म।[4]**

अपि च-

यस्मिन्सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विजानतः।
तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः।।[5]

अर्थात् जिस अवस्था में आत्मा का विशेष ज्ञान (साक्षात्कारात्मक ज्ञान) प्राप्त किए हुए योगी की दृष्टि में समस्त चराचर जगत आत्मा (ब्रह्म) ही हो गया, उस अवस्था में ऐसे एकत्व को देखने वाले ज्ञानी को कैसा मोह और कैसा शोक, (अर्थात् वह एकत्वदर्शी योगी शोक - मोह से परे या रहित हो जाता है।

इस प्रकार यदि हम सत्त्व ज्ञान के प्रति उन्मुख नहीं होंगे तो या तो तामसी बनकर रसातल में जायेंगे अथवा राजसी होकर जन्म-मरण का चक्कर काटते रहेंगे। जैसा कि श्रीकृष्ण कहते हैं-

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं-क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति।[6]

अर्थात् वे उस विशाल स्वर्गलोक को भोगकर पुण्य क्षीण होने पर मृत्यु लोक को प्राप्त होते हैं।

अतः सात्त्विक ज्ञान के प्रति उन्मुख होने में ही हमारी भलाई है क्योंकि वह सात्त्विक ज्ञान ही है जो हमें चिर आनंद प्रदान कर सकता है तथा जिसके माध्यम से हमें आवागमन के चक्र से मुक्ति मिल सकती है और शायद उसी की ओर इंगित करते हुए महात्मा गांधी ने यह लिखा है - **When Doubts haunt me, when disappointments stare me in the face, and I see not one rope of hope on the horizon, I turn to Bhagawadgita and find a verse to**

1. यजुर्वेद, XXXII.8
2. महोपनिषद्, VI.71.73
3. श्रीमद्रामचरितमानस - VI.111 (ख)
4. छान्दोग्योपनिषद् - III.19.1
5. ईशावास्योपनिषद् - VI.
6. श्रीमद्भगवद्गीता, IX.21

comfort me; and I immediately begin to smile in the midst of overwhelming sorrow. Those who meditate on the Gita will derive fresh joy and new meanings from it every day. (Mahatma Gandhi)

संदर्भ-ग्रंथ-सूची

1. ईशादि नौ उपनिषद् - गीता प्रेस गोरखपुर, संवत् 2066.
2. श्रीमद्भगवद्गीता यथारूप - स्वामी प्रभुपाद, संस्करण 1999.
3. श्रीमद्भगवद्गीताशांकरभाष्य - गीता प्रेस, गोरखपुर, संवत् 2066.
4. श्रीरामचरितमानस - टीकाकार - हनुमानप्रसाद पोद्दार - गीताप्रेस गोरखपुर, संवत् 2068.
5. श्रीमद्भगवद्गीता - गीता प्रेस गोरखपुर, संवत् 2067.
6. Bhagavad - Gita - As It Is. - by A.C. Bhaktivedanta, Swami Prabhupada, The Bhaktivedanta Book Trust, Second Edition.

नैतिक उत्कर्ष में ईशोपनिषद् का योगदान

डॉ. दिव्या त्रिपाठी

वैदिक समुन्नति के अभूतपूर्व आविष्कारों के कारण यद्यपि आज विश्व-सभ्यता को भौतिक सुख-साधन प्राप्त हो गये हैं तथापि आज मानव अनेक विसंगतियों से असन्तुष्ट है। आज विचारों का बाहुल्य है पर आचार की अवनति दिखाई देती है, प्रभूत भौतिक सम्पदा है पर नैतिक मूल्य अत्यल्प। नैतिक मूल्यों के ह्रास के कारण राजद्रोह, आतंक, भ्रष्टाचार, अनाचार, असहिष्णुता, असमान धन-वितरण से उत्पन्न निर्धनता, पर्यावरण-असन्तुलन, लोभ, शोषण तथा दूषण-वृत्ति तथा स्वार्थ-परायणता का बोलबाला है। फलतः मानव का व्यक्तिगत, पारिवारिक, सामाजिक तथा राष्ट्रिय जीवन दोषाक्रान्त हो गया है।

चूंकि नैतिकता न तो पढ़ाई जा सकती है और न ही सीखी जा सकती है बल्कि परिवेश से चित्तग्रहण होती है इसलिए आज ऐसी जीवन-पद्धति की आवश्यकता है जो उच्च जीवन-लक्ष्य पर निर्धारित हो तथा नैतिकता का आधान करती हुई मानव का सर्वाङ्गीण विकास करती हो।

विश्व में समय-समय पर बैथम, जे.एस.मिल, डार्विन, हरबर्ट स्पेन्सर, लेसली, एपिक्यूरस, काण्ट, सुकरात, हेगल, नीत्से, मार्क्स, चार्वाक् जैसे दार्शनिकों के चिन्तन से उत्पन्न कई सिद्धान्तों यथा सुखवाद, विकासवाद, भौतिकवाद, नीतिवाद, पूर्णतावाद, व्यक्ति-केन्द्रित मूल्यवाद, समाज-केन्द्रित मूल्यवाद पर आधारित जीवन-पद्धतियाँ निर्मित हुईं पर निर्दुष्ट कोई नहीं सिद्ध हुई। कहीं हिंसा का समर्थन था, कहीं स्वार्थपरायणता का तो कहीं श्रेय का नितान्त अभाव था। और आज की स्थिति पर विचार करते हुए डॉ. राजबली पाण्डेय का यह कथन समीचीन है कि 'आधुनिक युग में विज्ञान, बुद्धिवाद और लोकायत दर्शन ने नई भौतिक शक्ति और अभूतपूर्व वेग प्राप्त कर परम्परा मानित नीति और दर्शन की भित्तियों को हिला दिया है। डार्विन, मार्क्स और फ्रायड ने मनुष्य की प्राथमिक मूल-वासनाओं को भौतिक धरातल पर इतने प्रबल रूप में उभार दिया है कि मनुष्य की अब तक की सभी मान्यताएँ और मूल्य अस्त-व्यस्त हो चुके हैं।[1] वस्तुतः इन्हीं नैतिक-मूल्यों के कारण ही तो मनुष्य को पशुओं से भिन्न बताया गया था अन्यथा वह पशु ही है।

आहार-निद्रा-भय-मैथुनञ्च समानमेतद् पशुभिर्नराणाम्।
धर्मो हि तेषामधिको बभूव धर्मेण हीनाः पशुभिः समाना।।[2]

---

1. भारतीय नीति का विकास, पृ. 7
2. महाभारत शान्तिपर्व 294.29

इन आधुनिक भौतिकवादी एवं स्वार्थपरक संस्कृतियों के विपरीत आर्ष-संस्कृति मानव के अभ्युदय एवं निःश्रेयस् उभय पक्ष को सिद्ध करती सम्पूर्ण है। इसीलिए विश्व-वरणीय कही गई है—सा प्रथमा संस्कृतिर्विश्ववारा।[1] इस संस्कृति की कुछ मान्यताएँ हैं जो व्यक्ति को नैतिक-जीवन यापन के लिए प्रेरित करती हैं। सर्वप्रथम जीवन में नैतिकता का आधान जीवन के लक्ष्य पर निर्भर है। जहाँ एपिक्यूरियन या चार्वाक् दर्शन जिस-किसी उपाय से जीवन को सुखमय बनाने का लक्ष्य रखते हैं वहाँ समष्टि के कल्याण के लिए प्रवृत्त नैतिकता कहाँ रह सकती है? वहाँ तो व्यष्टि केन्द्रित-नैतिकता का ही बोलबाला होगा। अतः जैसा जीवन का लक्ष्य होगा, उसको अर्जित करने के लिए वैसी जीवन-पद्धति निर्मित होगी तथा तदनुसार नैतिक प्रतिमान भी स्वीकृत होंगे। इसलिए समष्टि-केन्द्रित नैतिकता के उत्कर्ष के लिए सबसे महत्त्वपूर्ण है-जीवन-लक्ष्य का निर्धारण आर्ष संस्कृति में जीवन का लक्ष्य पुरुषार्थ-चतुष्ट्य की प्राप्ति को बताया है। यह प्रयोजन मानव में नैतिक-गुणों के आत्मसात् करने पर ही सिद्ध हो सकता है। इसलिए यहाँ मानव क इहलौकिक सुख तथा पारलौकिक कल्याण रूप प्रयोजन की सिद्धि का साधन 'धर्म' को माना है—'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयस सिद्धिः स धर्मः।'[2] धर्म का ही व्यावहारिक रूप नीति है। 'यदि नैतिकता को धर्म से पृथक् किया जाये तो आचार का कोई स्वरूप ही नहीं रह जाता।' आर्ष-साहित्य में धर्म, आचार, कर्तव्य और नीति शब्दों के व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ एक ही उद्देश्य 'मानव-जीवन का सम्यक् तथा उत्कृष्ट संचालनं को प्रकट करते हैं।

कोशों में नीति के लगभग तीस अर्थ विद्यमान हैं। अमरकोश के अनुसार संस्कृत में 'नय' और 'नीति' शब्द एक ही अर्थ को प्रस्तुत करते हैं। दोनों की व्युत्पत्ति 'णीञ् प्रापणे' से हुई। णीञ् धातु में भावार्थक क्तिन् प्रत्यय से निष्पन्न 'नीति' शब्द 'आचार' का उपयुक्त पर्याय है। णीञ् धातु में अच् प्रत्यय से निष्पन्न 'नयन' अर्थात् 'ले जाना' अर्थ होने पर भी 'उचित व्यवहार' अर्थ में इसी अर्थ का विस्तार है क्योंकि नीति भी मनुष्य को अपने लक्ष्य तक पहुँचाती है। जीवन को लक्ष्य की ओर ले जाने वाले नियम 'नीति' के अन्तर्गत आते हैं।

श्री झा और चतुर्वेदी ने इस आधार पर इह तथा परलोक में सिद्धि के प्राप्ति के साधनों को नीति माना है—'नीयन्ते संलभ्यन्ते उपायादयः ऐहिकामुष्मिकार्था वा अनया।[3]

पी. वी. आप्टे के अनुसार नीति का अर्थ है—'वह रीति, जिस पर चलने से अपना कल्याण हो, पर दूसरों की हानि न हो, जनता या समाज के हित के लिए निश्चित आचार-विचार और अच्छा व्यवहार'।[4]

सर मानियर विलियम्स ने तो बार्हस्पत्यम् का उल्लेख करते हुए नीति के पर्याय शब्दों के रूप में आचार, धर्म, कर्तव्य, आदि अनेक शब्द बताये हैं।[5]

1. यजुर्वेद 7.14
2. वैशेषिक दर्शन 1.1.2
3. संस्कृत-शब्दार्थ-कौस्तुभ, द्वितीय संस्करण, पृ. 611
4. संस्कृत इंग्लिश डिक्शनरी, पृ. 934
5. डिक्शनरी इंग्लिश एण्ड संस्कृत

उपर्युक्त सभी अर्थों को देखकर 'नीति' का अर्थ-'मानव के सर्वाङ्गीण विकास के लिए अनेक उचित दिशाओं की ओर ले जाने वाली क्रियाएँ'-किया जा सकता है[1]। ऐसे व्यापक शब्द 'नीति' को विद्वानों ने भिन्न-भिन्न रूप से परिभाषित करने का प्रयास भी किया है।

गंगाधर ने प्राचीन ग्रन्थों का विवेचन कर नीति की परिभाषा इस प्रकार निर्धारित की है-'मानव समाज को श्लाघनीय एवं सुव्यवस्थित पथ पर अग्रसर करने तथा उसके प्रत्येक व्यक्ति को धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष की सम्यक् एवं सुगमता से उपलब्धि कराने के हेतु विधि अथवा निषेधात्मक, वैयक्तिक एवं सामाजिक नियमों का विधान, जो देश, काल एवं पात्र को लक्ष्य में रखकर बनाया जाता है, वही नीति है'।[2]

राजबली पाण्डेय का कथन है कि 'आजकल की सरल परिभाषा में नीति वह शास्त्र है जो शुद्ध तथा अशुद्ध, सत्य तथा असत्य, उचित तथा अनुचित अथवा शुभ तथा अशुभ के आधार पर मानव-चरित्र का विवेचन करता है। संस्कृत का धर्ममूलक शब्द इस परिभाषा के निकट है। 'मोक्ष' शब्द तो नीति का आध्यात्मिक अर्थात् उच्चतम आदर्श प्रस्तुत करता है'।[3]

इस तरह सत् आचरण ही नैतिकता है। समस्त आर्ष वाङ्मय धर्म तथा नीति से ओत-प्रोत है। धर्मशास्त्रों में वर्णित 'सामान्य-धर्म' का सम्बन्ध नैतिक नियमों से है, जो प्रत्येक मानव के लिए समान होते हैं। श्रीमद्भागवत में नारद ने तीस नैतिक नियम बताये हैं-सत्य, दया, तपस्या, शौच, तितिक्षा, उचितानुचित विचार, शम, दम, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, त्याग, स्वाध्याय, सरलता, सन्तोष, समदर्शी महात्माओं की सेवा, धीरे-2 सांसारिक भोगों की चेष्टा से निवृत्ति, अभिमानपूर्ण प्रयत्नों का फल विपरीत ही होता है-ऐसा विचार, मौन, आत्मचिन्तन, प्राणियों को अन्नादि का यथायोग्य विभाजन, उनमें अपने आत्मा तथा इष्टदेव का भाव, आराध्य का श्रवण, कीर्तन, स्मरण, सेवा, पूजा और नमस्कार, उनके प्रति दास्य, सख्य और आत्म-समर्पण।

सत्यं दया तपः शौचं तितिक्षेक्षा शमो दमः।
अहिंसा ब्रह्मचर्यं च त्यागः स्वाध्याय आर्जवम्।
सन्तोषः समदृक् सेवा ग्राम्येहोपरमः शनैः।
नृणां विपर्ययेहेक्षा मौनमात्मविमर्शनम्।
अन्नाद्येः संविभागो भूतेभ्यश्च यथार्हतः।
तेष्वात्मदेवताबुद्धिः सुतरां नृषु पाण्डव।
श्रवणं कीर्तनं चास्य स्मरणं महतां गतेः।
सेवेज्यावनतिर्दास्यं सख्यमात्मसमर्पणम्।
नृणामयं परोधर्मः सर्वेषां समुदाहृतः।
त्रिंशल्लक्षणवान्राजन्सर्वात्मा येन तुष्यति।[4]

1. वैदिक संहिताओं में आचार-मीमांसा, डॉ. प्रतिभा रानी, पृ. 16
2. संस्कृत काव्य में नीति-तत्त्व-बाफना प्रकाशन, पृ. 14
3. भारतीय नीति का विकास, प्रस्ताविका, पृ. 1
4. श्रीमद्भागवत 7.11.8-12

मनु ने धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रिय-निग्रह, धी, विद्या, सत्य, अक्रोध[1]-इन दस तथा याज्ञवल्क्य ने नौ सामान्य-धर्म कहे हैं–

अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
दानं दमो दया क्षान्तिः सर्वेषां धर्म साधनम्।।[2]

ये ही नहीं, महर्षि पतञ्जलि ने योगसूत्र में चार अन्यों का वर्णन किया है– मैत्रीभाव, करुणाभाव, मुदितभाव, उपेक्षाभाव जिनको अपनाने से ईर्ष्या, द्वेष, शत्रुता का भाव नष्ट होकर जीवन में शान्ति व सन्तोष का संचार होता है।

इस तरह अनेक गुणों को आत्मसात् करने पर मानव का नैतिक उत्थान सम्भव होता है।

यहाँ मानव के नैतिक उत्थान में ईशोपनिषद् के योगदान की चर्चा करना अभिप्रेत है।

ईशोपनिषद् में अत्यधिक संक्षेप में जीव, जगत् और ब्रह्म का वास्तविक ज्ञान कराया गया है। ब्रह्म के स्वरूप का वर्णन करते हुए कहा है कि वह गतिमान् जगत् के कण-कण में व्याप्त है।[3] वह सर्वव्यापी है। वह गति न करता हुआ भी मन की गति से भी तीव्र वेग वाला है।[4] वह स्थिर हुआ भी अन्य दौड़ते हुओं को पीछे छोड़ देता है। वह चलता है, वह नहीं चलता है। वह दूर है, वह निकट भी है। वह सबके अन्दर है, वही सबके बाहर भी वर्तमान है।[5] वह सब जगह गया हुआ है, दीप्त है, काया रहित, व्रण रहित है। भौतिक दृष्टि से वह 'शुद्ध' है, मानसिक दृष्टि से 'पाप रहित' है। वह 'कवि' है, यह भौतिक संसार उसका काव्य है। वह 'मनीषी', मानसिक संसार का भी स्वामी है। वह सब जगह मौजूद है, स्वयं-भू है।[6]

ब्रह्म विषयक यह 'ज्ञान होने पर मानव स्वतः संसार की सभी वस्तुओं को उसका समझ त्याग भाव से, मिलजुल कर, बांट कर भोग करेगा तथा व्यक्ति में सत्यता, दया, अस्तेय, अपरिग्रह, सन्तोष, अलोभ, त्याग, सहिष्णुता आदि नैतिक गुण पुष्ट होंगे।

ईशोपनिषद् में जगत् को गतिमान् माना है तथा शाश्वतकाल से चल रही सृष्टि के लिए ठीक-ठाक पदार्थों की व्यवस्था, यथासमय जो होना चाहिए उसका प्रबन्ध करने वाला ब्रह्म है–ऐसा कहा है–

याथातथ्यतोऽर्थान्व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः।[7]

---

1. मनुस्मृति 6.92
2. याज्ञवल्क्य स्मृति 1.122
3. ईशोपनिषद्, 1 ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
4. ईशो. 4 - अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद्देवा आप्नुवन्पूर्वमर्षत्।
   तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति।
5. ईशो. 5
6. ईशो. 8
7. ईशो. 8

अतः 'जीव सृष्टि का कर्ता या नियामक नहीं है'- यह बुद्धि मानव में अहंकार को पनपने नहीं देती। आत्मा तो नित्य है, किन्तु कर्मों के फलस्वरूप शरीर मरता-जन्मता है। इसलिए 'कर्मवाद' तथा 'पुनर्जन्मवाद' आर्ष-संस्कृति की अन्यतम विशेषताएँ हैं जो मानव को नैतिक-पथ पर चलने के लिए प्रेरित करती हैं। चूँकि मनुष्य कर्म किये बिना एक क्षण भी नहीं रह सकता इसलिए शुभाशुभ कर्म करने पर शुभाशुभ फल से लिप्त होगा ही। तब कर्मफल से बचने का उपाय बताते हुए ईशोपनिषद् में कहा है कि निष्काम भाव से कर्म करें[1] क्योंकि आसक्त होकर किया गया कार्य दुःख बन्धन का कारण है। भस्मान्तं शरीरम्[2]- कहकर प्राणतत्त्व को अमर माना है जो शरीरस्थ प्राण-वायु मृत्यु के समय विश्व के प्राण में लीन हो जाता है। इसलिए मनुष्य को जहाँ एक ओर हिंसा-असत्य-स्तेय-अब्रह्मचर्य-परिग्रह रूप आत्मा के हनन करने वाले मार्ग से बचने का निर्देश दिया है,[3] वहाँ दूसरी ओर मनुष्य को 'क्रतु' अर्थात् जो कर्म आगे करना है तथा 'कृत', (जो कर्म अब तक कर चुका है, उसे स्मरण रखने के लिए सावधान किया है[4] ताकि व्यक्ति पापयुक्त अनैतिक-कर्मों का परित्याग कर निष्काम भाव से शास्त्र-सम्मत नैतिक-कार्यों में प्रवृत्त हो। कर्म सिद्धान्त तथा पुनर्जन्मवाद वस्तुतः सदाचार का महान् आधार है इसलिए सब प्रकार के कर्मों को जानने वाले अग्नि देव से कुटिल पाप-मार्ग से बचाकर निःश्रेयस् के लिए सुपथ पर ले चलने की मार्मिक प्रार्थना की गई है-

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्विश्वानि देव वयुनानि विद्वान्।
युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो भूयिष्ठां ते नम उक्तिं विधेम।[5]

मनुष्य सामाजिक प्राणी है अतः अन्य जीवों के साथ उसका सम्बन्ध व व्यवहार कैसा हो- इसकी चर्चा करते हुए ईशोपनिषद् में कहा गया है कि जब समस्त प्राणियों में अपने को तथा अपने में सब प्राणियों को समझने लगता है तो घृणा, द्वेष, मोह, शोक, से ऊपर उठ जाता है।[6] स्वयं को अलग समझने का भाव ही स्वार्थपरख संस्कृति को जन्म देता है।

व्यष्टि का महत्त्व है किन्तु समष्टि का महत्त्व भी कम नहीं है। इसलिए व्यष्टि और समष्टि का समन्वय करने की चर्चा यहाँ की गई है।

सम्भूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयꣳसह।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा सम्भूत्याऽमृतमश्नुते।[7]

---

1. वही 2 कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः। एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे।
2. वही 17 वायुरनिलममृतमथेदं भस्मान्तं शरीरम्।
3. वही 3 असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः। ताँस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः।
4. वही 17 क्रतो स्मर कृतं स्मर क्रतो स्मर कृतं स्मर।
5. वही 18
6. वही 6, 7 यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति। सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।
7. वही 14

असम्भूति अर्थात् व्यक्तिवाद में अपने लिए खाने-पीने, पहनने-ओढ़ने आदि के साधन जुटाकर व्यक्ति अपनी रक्षामात्र कर सकता है और अगर यह स्वार्थ-भावना बढ़ जाये, अपने को ही मुख्य रखा जाए, अन्यों की परवाह न की जाये तो इसका परिणाम विनाश कहा है। अमरता अथवा पारलौकिक कल्याण प्राप्ति हेतु समष्टि का हित-चिन्तन करना अनिवार्य है।

मानव-समाज की प्रवृत्ति एकाङ्गी दिखाई देती है। कुछ भोग के पीछे, कुछ त्याग के पीछे, कुछ इहलोक तो कुछ परलोक, कुछ अविद्या (भौतिक ज्ञान) तो कुछ विद्या (आध्यात्मिक ज्ञान) कुछ व्यक्तिवाद तो कुछ समष्टिवाद के पीछे भागते हैं। किन्तु जीवन की सम्पूर्णता अभ्युदय और निःश्रेयस् में निहित है। इसलिए ईशोपनिषद् दोनों के समन्वय में सुख और कल्याण बताता है। भौतिक विज्ञान से मृत्यु से तर सकते हैं पर अमरता आध्यात्मिक ज्ञान से ही प्राप्त हो सकती है।[1] याज्ञवल्क्य ने मैत्रेयी को भी यही उपदेश दिया था—'अमृतस्य तु नाशास्ति वित्तेनेति'[2] इसलिए व्यक्ति को अर्थार्जन एवं अविद्या, जैसाकि आज दृष्टिगत है, के प्रपञ्च में ही फंसे न रहकर अध्यात्म ज्ञान-कर्म के लिए भी प्रयत्नशील रहने का यहाँ सन्देश दिया गया है। जिसके अन्तर्गत निःसन्देह सत्य, दया, सहिष्णुता, परोपकारिता, अस्तेय, मैत्री, प्रेम जैसे अनेक नैतिक-गुण आ जाते हैं।

इस तरह ईशोपनिषद् में वर्णित ब्रह्म, जगत्, जीव, का वास्तविक ज्ञान प्राप्त करके मानव को अभ्युदय और निःश्रेयस् प्राप्ति के लिए त्याग, निष्काम कर्म, सत्य, अहिंसा, अलोभ, अस्तेय, अपरिग्रह, क्षमा, शान्ति, दया, परोपकारादि सदृश नैतिक गुणों को आत्मसात् करने की प्रेरणा मिलती है। अतः मानव के नैतिक उत्थान में ईशोपनिषद् का योगदान स्वतः सिद्ध है।

---

1. वही 9-11
2. बृहदारण्यकोपनिषद् 2.4.2

Role of Women in World Peace

(With Special reference to the Vālmīkī Rāmāyaṇa)

Dr. Sangeeta Sharma

"Rāmāyaṇa" the Aādi Kāvya of Sanskrit Sahitya is renouned and respected not only in India but also in all over the world because of its subject ana Multi Layered Characters. Rāmāyaṇa's lesson in of peace and the plot revalues around it although it comes to surface only in the end. For this peace alone the war between Rāma and Rāvaṇa took place. Vālmīki's Rāmāyaṇa is ancient but its story and Subject matter is an unforgetable lesson for people and is relevant even in today's day and age. Rāmāyaṇa's characters an their decisions the core matter of this mahakavya establish peace, harmony, morality in the society And the need to do so in maximum today.

Family is the smallest unit of a society and it is incomplete without women.[1] We can come to know whether a family happy or not by understanding the status of the women of the house.[2] Women are the backbone of a family they are the coaches and nurtures of children, and also well being and health of a family structure. Children are nourished mentally by mother only.[3] So it is clear that if female is not happy in home the children will remain unsatisfied and unemotional, will feel lack of love and unhappy and will grow up to be socially unfit. It is safe to assume that such a society is a recipe for disaster.

If we can empower our women, then we empower not only a family a society but the world as well. Today, peace is really important since we are living in an atom age world. And in attaining this peace women can and are contributing through their indisputably significant role. "16" women were awarded nobel peace price in the last century itself from 1901-2014,[4]

1. Saṁtuṣṭo bhāryayā bhatrā bhāryā tathaiva cha ।
   Yasminnaeva kule Nityam. Kalyāṇ tatra vai dhruvam ॥
2. Yatra Naryastu pūjyante ramante tatra devtaḥ ।
   Yatraitāstu Na pū yante sarvāsttraphalāḥ kriyā ॥
3. Mātā śatru pitā vairī yeN bālo Na paṭhitaḥ ।
   Na śobhate ssbhamadhye haṁmadhye baka yathā ॥
4. En wikipedia org/viki/list-of-female-nobal-leaureates

"MALALA", is the most recent.

It is clear that they are contributing to the society through their education and profession hence faith.

Rāmāyaṇa's teaching and its character analyzing can empower women and hence contribute to the world peace. During Ramayan's time girl child was adored and appreciated[1] and adoption of a girl child was encouraged during the entire duration of the Rāmāyaṇa not a single example or incident of killing or harming a girl child.

In a society if a girl is respected than only can she grow up and blossom and contribute positively to society.

Spirituality is another important factor towards world peace. We meet character like Vedvatī[2] Svyamprabha[3] and Śabrī[4] in Rāmāyaṇā who were tapawini and elightened souls. Spiritually awaken personalities can help the society at large by enhancing the inner qualities of people and can lead them towards positivity. Even more so if these personalities are women.

A spiritually inclined mother will instill high moral values in her children. For world peace religions fanatics are a deterrent, but spiritually motivated and enlightened beings are like assets which contributes to peace through their secular mind-set.

Rape is a world wide burning issue and not limited to India alone. We have hundred cases of molestation, Rape and Eveteasing in a single day. In Rāmāyaṇā Rāvaṇa who was a great Scholar, great ruler, Raped, Abduct and molest too many women[5], Rāvaṇa got curse by Brhmā cause raping 'punjiksthlā[6] (cures by brhmā was clear message to society that rape is a

1. Sardastdā mānansaṁ tu vṛddhe jaladāgame ।
   Matrā tu tasyaḥ kanyāyāḥ snehenākrnditaṁ ॥
2. O trāpśyat sa vai kanyā kriṣṇā jin jatā dhraṁ ।
   Ārṣeṇ vidhinā chaināṁ dīpyantīṁ devtāmiva ॥
3. Tāpsīṁ niyathārāṁ jvalantīmiv tejsā ।
4. Sā siddhā siddhsaṁmatā ।
5. Mūrdhjeṣu tadā kanyāṁ karāgreṇ prāmṛśat ।
   Vedavatī krudhā keśan hasten sacchinat ॥
   Tat sarvaṁ pṛṣṭhtaḥ kṛtvā balāten asmi gharṣitā
6. Sa prashya myā bhuktā kritā vivasanā tataḥ ।
   Svayaṁ bhurbhavanaṁ prāptrā lolitā Nalinī yathā ॥
   O tasya taccha tathā manye gyātamāsīnmhāt manaḥ ।
   Atha sankupito vedyā māmidaṁ vākyam a vrabīt ॥
   Adya prabhṛti yamanyāṁ blānnarīṁ gamiṣyasi ।
   Tathā te śastadhā Murdhā phaliṣyti Na Sanśaya ॥

cruel sin and death is only punishment for the sin). King" Daṇḍ", raped Arjā[1] both these renowned rules are examples to mankind since in the end they were completely destroyed along with their family, wealth and kingdom[2] Women's cures is really effective[3], and abducting woman is disgraceful deed[4]. The lesson learnt is that if women ill treated and not respected, world peace can not be seen as even a distant reality. Ramayana's female characters are powerful and strong that one can learn a lot from their qualities.

Kalā and sarmā were extra ordinary examples of bravery. kalā was vibhīṣan's daughter and sarmā was his wife who lived in Rāvanas palace. when vibhishan joines RĀMA"s army against Rāvana, these two brave women kept their own lives at stapes and helped "Šitā" in Ashok Vatika.

"Šitā" is an ideal woman and has a lot to offer to women all over th world, in terms of values morals and spirit. She Rāmland was with him though thick and ultimatily contributed on his journey towards becoming a great king. Her qualities made her a revered goddess and she is adulated even today. wheather it was about her duties or her rights, she kept going patiently and with strong will but never gave up stepped back from her responsibilities.

Sita's determination was extraordinary even sage Vālmiki himself says[5]. Sītā went for vanvās[6] was abducted[7] went for agnī parikshā[8] that was asked

---

1. Evamuktvā tū tāṁ kanyāṁ dobhryāṁ gṛhya balādvatī ।
   Visphurantī yathākāmaṁ Maithunayopaca krame ॥
2. Yaśmāt sa kṛtavāvān pāpamīdṛśaṁ ghorasanhitaṁ ।
   Tasmāt prāpsyati durmedhāḥ phalaṁ pāpasya karmaṇaḥ ।
   Saptrātreṇ rājāsav sabhṛtya balavahanaḥ ।
   Papakarmsamāchāro vadhaṁ prāpyasi durmatiḥ ॥
3. Yāstvayā vidhavā rājan kṛtā Naikaḥ kvlastriyaḥ ।
   Pativratā dharmprā guru śvśrūṣaṇe ratāḥ ॥
   Tyā viprakṛtābhiryattadā śaptaṁ tadā gataṁ ।
4. Narīya midaṁ kṣvdraṁ kritaṁ śauṇḍīryamāninā ।
5. Kṣṛṇa puṇyāṁ chyutaṁ bhūmav tara nipatitāmiva ।
   chāritravyapa deśā ḍyāṁ bhatṛidarśanadurgatāṁ ॥
6. Sā hi sṛṣtanavadyāṅgī vaNāya madira kṣaṇe ।
   Anvgachchasva māṁ bhīru sahadharmachari bhava ॥
7. Tamkāmāṁ kāmārtaḥ pnnagendravdhūmiva ।
   Vicheṣt mānā mādāya utpapātāh rāvaṇaḥ ॥
8. Viveś jvalanaṁ niḥ sannenāntrā tmano ।
   Tachcha rājyaṁ naren hasyu nasyu sabhṛtya balavāhanaṁ ॥

by Rāma. Inspite of this she was left[1] by Rāma when she was pregnant. She stayed strong and pushed aside thought of suicide and gave birth to them (Lava and Kush) a brought them up with great moral values and with a lot of love. At last it was for herself respect that she left her beloved husband as well.[2]

Šitā was that ideal woman who suffered to no end but still lung to her dignity and never astrayed from the path of the truth if she wanted she could have grapped the golden chance of living with Rāvaṇa[3] who was much strong and more powerful than Rāma but without thinking twice she chose her husband in fact it was never a matter of choice also for her.

It was only her will power sense of sincerity, duty and loyalty that made her strong. Sita rebel many time without hesitating and thinking about her life, in ashoka vatika when all rakashi treating her she replied bravely[4], Today's women can learn form her these qualities which are hard to find.

In family the relation of husband and wife is beautiful base and important also in ramayana we see in any difficult situation sleeping with husband is better then sleeping alone in comfortable place[5]. In today's society a marriage does not have trust or faith. This leads to a poisoned family life and complexed children. Sītā should be role model for today's women.

Their strength will be the foundation of peace. If there is peace in a family, there will be peace in the world. Over and above these women can strongly demand and fight for their rights and social justice.

Amongst the three queens of "Dasrath", kausalya, sumitra and kaikayi, I believe sumitra's character was strongest, when laksamana decided to leave for vanvas with Rāmāsumitrā respected his decision and even consoled kauśalyā when it was the time for their sons to depart for the 14 years long

---

Saptāhād bhasmasād bhūtaṁ ythou ktaṁ brahamvādi nā ।
Tasyasan danḍviṣayo vindhyaśaivalayornṛpā ।।

1. Itosdya niyatāṁ sītā kuruṣav vachanaṁ mama ।
Purvamuktosh manaya gangatīreshamā śramān ।।

2. Uathaitat satyamuktaṁ me vedyi ramāt paraṁ Na cha ।
Tatha me mādharī devī vivaraṁ dātumaharti ।।

3. Pañcha dasyaḥ sahasrāṇi sarvābharṇbhūṣitaḥ ।
Sīte paricahriṣ yanti bhāryā bhavasi me yadi ।।

4. Chinnā bhinnā prabhinnā va dīptā vāgnan pradīpitā ।
Rāvaṇ Nopatiṣṭeyaṁ kiṁ prlāpen kaśchiraṁ ।।

5. Maye bhartuḥ sukhaśayyā yen bālātapsvinī ।
Sukumāri sati dukhaṁ na vijānati maithilī ।।

trial[1]. Sumitrā was mother of laksamana and bhrata, as a mother sumitrā seems so strong, she taught her son family value and ethical value too. Sumitrā was strong, ethical cultured woman. She asks laksaman to respect his elder brother ram as a father and sita as a mother[2], these family values are the key to happy family life, and happy family can lead to a peaceful world. Sumitra was not afraid about lakṣaman going to exhale she again and again pushes and ask lakṣmana to go[3]. It's a greatness of a woman and these are the quality from which we can see a strong and peaceful society. Another example of good mother is kaikasi. Mother is a important mentor to kid, she can bring and can change her child's destiny. she was the mother of rāvaṇa she her self pushes rāvaṇa to be great king like his step brother kubera and rāvaṇa took this thing seriously and became a great king. His mother ask him to release sita, certainly[4] he did not care, the result is clear. As a mother woman can root a bright or worse future, she has both power and she can give better human to the society.

Sage Vālmiki has reffered too many women as tapaswini[5]. some are who is balanced in both favorable and unfavorable situations is called a Tapaswi. In today's world patience is a very important virtue and lack of it, it is the cause of too many problems.

"Urmilā" was yet another example of virtue like patience and sacrifice.

In rāmāyan, tārā's intelligence and knowledge was appreciable. It was beyond belief how she was intricately aware about kingdom's slightest news. At some point she even guided bali and sugrėva too[6]. lakṣaman was strong

---

1. Nivṛtavanvāsaṁ taṁ draṣṭāsi punrāgataṁ ।
   Jalai shokaṁ cha mohaṁ cha devī satyambrabīmi te ॥
2. Lakṣamaṇaṁ tvevyuktā sā sansi ddhā priyarāghavaṁ ।
3. Rāmaṁ daśarathaṁ viddhim mōṁ viddhi jankātmjām ।
   Ayodhyamaṭavīṁ viddhi gachcha tāta yathā sukhaṁ ॥
4. Sannyā rākṣasendro vai tvanmokṣāthaṁ bṛhadvyaḥ ।
   Abidven cha vaidehi mantrivṛddhen bodhitaḥ ॥
   Diytāmabhisatkritya manu chendrāy maithali ।
   Nidarśeṅaṁ te paryāptaṁ javasthāne yada dbhutaṁ ।
5. Yayā mūlaphale sṛṣte janhvī cha pravartitā ।
   Vgreṇ japsā yuktā Niyamaiś chapylan kṛtā ॥
6. Prasīd pathyaṁ śruṇu jalipataṁ hi me Na ।
   Roṣmevā nuvidhātumaharsi ।
   Kṣmo hi te kosalarajasū nuna Na vigraḥ shakraśamāntejascē ॥

person and tara try to console him[1] and though her knowledge she calms him. It was her skill that she used for political gain, she was aware that where she has to use her skills and today we can see many examples of progressive women entering politics and participating full fledged in it.

Through politics women can lead society on the right and positive path. They can be part of virtuous decision, that will lead society on the right and positive path. They can be part of virtuous decision, that will lead society on the right and positive path. They can be part of virtuous decision, that will lead society at large towards dignity.

"Rāvaṇa against his bad deads[2], although Mandodarī was faithful and in love with rāvaṇa and never ever said something wrong and disrespectful to him but after rāvaṇa's death she confront that his bad deed was the cause of his death[3], how so ever its clear that even a most obliged woman also confront the truth no matter the truth is what and related to whom?

Both "Mandodarī" and Tara tried their best to let their husband see better sense and stop the war.

Ahilyā, is another character from maha kavya made a terrible mistake of her life but she repented for the sin commited and got redemption through her strong tap.[4]

After mentioned women of Rāmāyana, strengthens the belief to the point of certifying it, that a women are the key to world peace. Today's women can learn to be strong on their right decisions and fight for the righteous beliefs. People can follow kavya and shastra like they follow movies today.

Rāmāyana is such a Kavya which has a lot to offer to present day women. These lessons are applicable in even in today's time because a women's situation and place has not changed much in society. Even today, everyday, they have to under go and pass through a lot of agni parkshas. and if women are cultured. strong willed, sincere, and determined they will contribute towards world peace and harmony.

21st century's women has some positive change. She has become

---

1. Na kopakālaḥ chhittipālputra Na chatikopaḥ svajane vidhiyaḥ ।
2. Kriytāmvirodhśch rāghveṇeti yanmyā ।
   uchyamano Na gṛṇāsi tasyeyaṁ vyuṣtirāgatā ॥
3. Marṇāyahrita sītā ghātitāśch Niśā charaḥ ।
4. Dodarśa cha mahabhāgāṁ tapsaṁ dyo let prabhaṁ ।

positive about herself, more confident and determined in achieving her goals and finding her place in the society. Whether it is education the battle-field of politics, women world over are growing and contributing more and more every passing day. In the world economy women are considered star preferences and contributions avenges for themselves.

But in some countries they are still being harassed. They are denied or even basic human rights. Education, vulgarity, molestation, violence, abuse are some of the difficult and very sensitive issues form which women are still suffering. How can these women who have suffered to no end give happiness, security and limitless love a child. such women are not able to play their scale in the society or contribute in its growth. They will instead breed criminals who will as a result be responsible for destroying a societies peace and world peace in the end.

Thus it is evident that men and women both have a lot to learn from this maha kavya. Through this paper we are looking forward to female characters that are ideal in many more ways than one. They should be followed and looked up to so that our society and world can become a better one, for both men and women to live in.

A STUDY ON VAIRÂGYA

(Renunciation)

Vimala Padmavathy Amma

Vairâgya is a state of mind which any aspirer of spirituality would love to achieve. This is the desire to give up all transitory enjoyments ranging from those of an animate body to those of Brahmâhood, having already known their defects from observation, instruction and so forth.

Therefore a man of learning should strive his best for liberation after having renounced his desires for pleasures from external objects, duly approaching a good and generous preceptor and fixing his mind on the Truth inculcated by him.

The first step to liberation is the extreme aversion to all perishable things. The complete detachment and non-affectedness in the midst of this world manifestation is the one goal of a spiritual aspirer.

Attachment to specific individuals or objects is discriminatory. The same divine essence is in all and hence precludes any particular attachment. A mind purified and without attachment reaches the Lord easily like how the wind carrying the flavour very easily engulfs the organ of smell swiftly and effortlessly.

Úrimad Bhâgavata Purâṇa, a great Bhakti oriented text, deals with the vairâgya and jñâna aspects too very beautifully. Bhakti, Jñâna and vairâgya are interconnected and so closely knit, a fact very clearly told in a verse from the Bhâgavata Purâṇa. It says: "the devotion to Vâsudeva gives rise to vairâgya and jñâna instantly".

वासुदेवे भगवति भक्तियोगः प्रयोजितः।
जनयत्याशु वैराग्यं ज्ञानं यद् ब्रह्मदर्शनम्।।[1]

Úri Úankara advices the holy association as a path for creating vairâgya. It provides occasion for the practice of withdrawal from desire and attachment. He says in his text Bhajagovindam thus:

1. Bhâgavata-pu.-3-22-23

सत्सङ्गत्वे निस्सङ्गत्वं निस्सङ्गत्वे निर्मोहत्वम्।
निर्मोहत्वे निश्चलचित्तं निश्चलचिते जीवन्मुक्तिः॥[1]

Âchârya says not to be proud of your youth and health. When fortune begins to frown on you, all these will disappear in a trice. The pleasure and riches are delusive appearances. Realizing that they are a passing show, prepare for the way of renunciation.

The same idea is expressed beautifully by Úrî Úankara by another verse in his Bhaja Govindam. He says: "As long as you are able to earn, so long will your kinsfolk be attached to you. After that when your body has become infirm not one will speak to you even in your own home".

यावद्वित्तेपार्जनसक्तस्तावन्निजपरिवारो रक्तः।
पश्चाज्जीवति जर्जरदेहे वार्तां कोऽपि न पृच्छति गेहे॥[2]

The wise have warned that it requires maturity of mind to take the path of renunciation. It is not a matter of external show, it is a victory that has to be won by the mind. "He who has killed the shark known as sense-object with the sword of mature dispassion, crosses the ocean of Úamsâra from all obstacles". These are words of Úankarâcarya on renunciation in his Viveka Cûdâmani.

विषयाख्यग्रहो येन सुविरक्त्यसिना हतः।
स गच्छति भवाम्भोधेः पारं प्रत्यूहवर्जितः॥[3]

Getting a human birth is supposed to be a rare fete. "A person who having attained to human birth in which the doors of the mansion of 'Mukti' lie open for him still continues to be wholly attached to his home and work concerned, is looked upon by great men as one who falls down into a bottomless abyss after attaining to a great height".

This portion is taken from the eleventh canto of Úrimad Bhâgavata, where the avadhûta is giving sermon to Yadu on his twenty-four teachers. The verse goes this way:

वैराग्यबोधौ पुरुषस्य पक्षिवत् पक्षौ विजानीहि विचक्षण त्वम्।
विमुक्तिसौधाग्रलताधिरोहणं ताभ्यां विना नान्यतरेण सिध्यति॥[4]

---

1. Bhaja Govindam-9
2. Bhaja Govindam-5
3. Viveka Cûdâmaṇi-80
4. Bhâgavata-Pu-11-7-74

The story he tells is that of a pigeon who gives up his life when he saw his family members in the trap of the hunter.

Úrî Úankara says that dispassion and discrimination to be the two wings of a bird in the case of an aspirant. Unless both are there, none can, with the help of either one, reach the creeper of liberation that grows on top of a lofty building.

This particular idea he gives in his Viveka Cûdâmani.

वैराग्यबोधौ पुरुषस्य पक्षिवत् पक्षौ विजानीहि विचक्षण त्वम्।
विमुक्तिसौधाग्रलताधिरोहणं ताभ्यां विना नान्यतरेण सिध्यति॥[1]

Renunciation should be done both externally as well as internally. External renunciation is the giving up of attachment to the sense-objects and the internal renunciation is the giving up of egoism. Úankara plunges deep into the above saying by asking one to sever the craving for the sense-objects, which are like poison, for it is the very image of death. And coming to the internal renunciation he asks to give up one's identification with such unreal things as the body, and fix one's mind in the Âtman, because everyone is really the Âtman, unshackled by the mind.

In his text, the Manîsa Pañcakam, the Âcârya gives beautiful description of renunciation. According to him renunciation based on true understading (i.e. Viveka) alone can make the mind dynamically quiet. In the impulse of the moment in a rising tide of disgust, at some specific failure, people often in a hurry renounce and run away from life. Such people without exception come to live in regret suffering endless mental agony arising out of their physical privations.

Thoughts and actions leave their foot prints upon our personality and they in their turn colour our future thoughts and order the direction of our subsequent actions. There is an incorrigible continuity in time. The present is a product of the past and the future is the past modified in the present. Here comes the advantage of the Realization of the Self through renunciation. All the 'vâsana-s of the entire past (sañcita) and what is in store for us for the future (Âgâmi) are all burnt-up in the fire of pure consciousness. A vedantic seer having burnt the past and future continues to live the joyous experience of the Blissful Self. "Such a master is my sole guide and light, be he a sweeper, be he a Brahmin, is the deepest conviction of mine"-declares Úankara. That is the attainment of the status of Úiva.

1. Vi-cû-374

Yati Pañcakam says that one who is satisfied with Jñâna and vijñâna and who has won over his senses and sees gold and a lump of clay equally, is a yogi.

Úri Kṛṣṇa tells Arjuna in Bhagavad Gîta on detachment this way: "one who performs his duty without attachment surrenders the result unto God, is not affected by sinful actions, as the lotus leaf is untouched by water".

ब्रह्मण्यादाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः।
लिप्यन्ते न सा पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा॥[1]

A person should tremble on realizing that the tree of his life-span is being cutdown with the passing of everynight and day. That will help one free himself from all attachments in life, become desireless and be established in tranquility by contemplating on the supreme Being. A yogi can withdraw himself from everything objective with the help of refined understanding, obtained through the study and practice of spiritual philosophy and disciplines. He is able to withdraw his senses from sense objects very easily. This is compared, by Úri Kṛṣṇa, in Bh. Gita, to how the tortoise draws his limbs within the shell.

यदा संहरते चायं कुर्मोङ्गानीव सर्वशः।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता॥[2]

Vidura, the incarnation of Yama as a human due to curse is an important character in Mahâbhârata. For the vairâgya he developed, he never had to undergo any disciplines, because it was inborn for him. He never bothered to have a family and the only possession he had was the weapons which he could renounce easily, that too without any hatred to Duryodhana. How he did not get any emotion can be understood from the verse in Bha-Gîta, which are the words of Kṛṣṇa the supreme God-head. He says that a person develops attachment for the objects of senses when he contemplates on them; from that attachment lust develops and from lust anger arises.

ध्यायते विषयान्पुंस सङ्गस्तेषूपजायते।
सङ्गात्सञ्जायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते॥[3]

Association can change a person. The association we seek in ignorance with wordly minded man leads to bondage in Úaṁsâra. But the same association if it is with holymen leads to the development of non-attachment.

1. Bh.-Gîta-5-10
2. Bh. Gita-2-58
3. Bh. Gîta-2-62

In the Bhâgavata Purâṇa, Kapila, the God incarnate gives advices to his mother on various topics concerning spiritual upliftment. In his advice he talks on the pathetic state of a householder, the hard-work he is undergoing to sustain himself and his family forgetting the Truth all along; where he fails to understand his predicament. Whatever he collects for his enjoyment through painful effort, time destroys causing grief to him. A man who has not reached even the first step of spiritual discipline, with his mind infatuated and undiscriminating, considers house, land, wealth and other possessions associated with his physical body and life as permanent assets, forgetting that his body is itself the most impermanent of all things.

Úri Úuka says: "when a man becomes incapable of supporting the family, they begin to neglect him as heartless farmers do with their aged draught oxen and other animals. If only renunciation had dawned on him much earlier he would not have to see this day in his life. He continues miserably in his home eating what his children give him disrespectfully as a dog would do with what is thrown to it.

आस्तेऽवमत्योपन्यस्तं गृहपाल इवाहरन्।
आमयाव्यप्रदीप्ताग्निरल्पाहारोऽल्पचेष्टितः॥[1]

In the eyes of Prahlâda, the asura devotee of Viṣṇu, the worldly pleasures are very petty. He compares it to the relief sought by scratching on itching hand which only adds to a new form of suffering to the old one, for, these satisfactions only go to enhance the intensity of the desire.

In short, vairâgya is the product of real love for God. One who has love for the world cannot have love for God. One has to be renounced for the attainment of the other. But it is only very few who are capable of doing this. Because, the worldly life is beset with innumerable obstacles and temptations and the aspirant finds it very difficult to attain complete dispassion in the midst of so many distractions. Therefore, the wise advice to renounce the family life. But fear not! Brahma himself advices Priyavṛta by saying that for an enlightened man with control over the senses and absorption in the Âtman, what harm can the household life do?[2]

1. Bhâ-Purâṇa-3-30-15
2. Bhâ-Purâṇa-5-1-17.

लेखकसूची

1. **डॉ. सुधांशुभूषणपण्डा,** सहाचार्यः, धर्मशास्त्रविभागे, श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, नवदेहली–16

2. **डॉ. सच्चिदानन्दस्नेही,** सहायकाचार्यः, सर्वदर्शनविभागे, ज.ना.ब्र. आदर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, लगमा, रामभद्रपुरम्, दरभङ्गा, बिहारः – 847407

3. **डॉ. पी. के. पण्डा,** सहाचार्य, संस्कृत विभाग, रामजस कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली–7

4. **डॉ. कमलेश रानी,** सहायक आचार्य, संस्कृत विभाग, कमला नेहरू कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

5. **डॉ. अरुण मिश्र,** निदेशक, शोध एवं परियोजना, भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद् 36 तुगलकाबाद इन्स्टिट्यूशनल एरिया महरौली बदरपुर रोड, नई दिल्ली–62

6. **डॉ. ब्रह्मानन्द पाठक,** सहायक आचार्य, संस्कृत विभाग, गंगा आश्रम महाविद्यालय, हरदोई, उ.प्र.

7. **श्री सर्वेश कुमार मिश्र,** विशिष्टाचार्यच्छात्र, अद्वैतवेदान्त विभाग, श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रिय संस्कृत विद्यापीठ, नई दिल्ली–16

8. **डॉ. दिव्या त्रिपाठी,** संस्कृत विभागाध्यक्ष, डी.ए.वी. शताब्दी महाविद्यालय, फरीदाबाद, हरियाणा

9. **Dr. Sangeeta Sharma,** Ex-Research Student, Dept. of Sahitya, Shri Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha, New Delhi-16

10. **Vimala Padmavathy Amma,** Research Student, Rashtriya Sanskrit Sansthan, K.J. Somaiya Sanskrit Vidyapeetha, Mumbai-400077